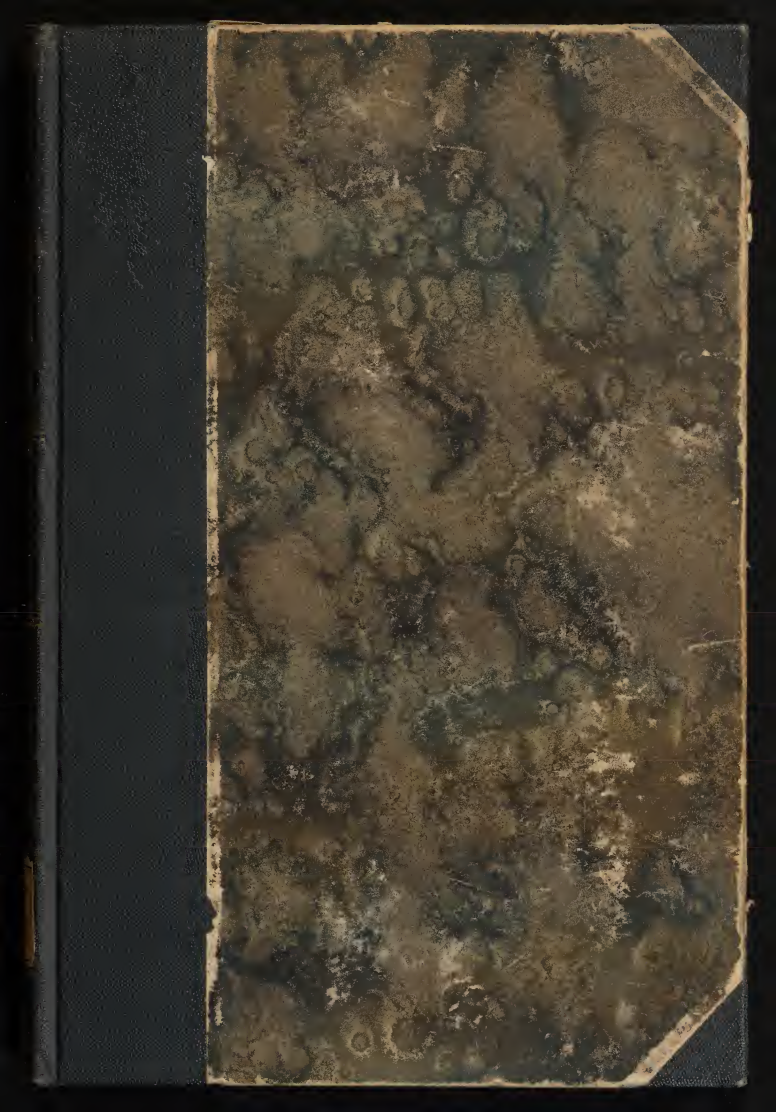
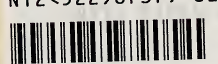



N12<522987379 021
LS
ubTÜBINGEN


A.HALLER
ANTIQUARIATS-
BUCHHANDLUNG
TÜBINGEN

TAMULISCHE SCHRIFTEN

ZUR

ERLÄUTERUNG DES VEDANTA-SYSTEMS.

BIBLIOTHECA TAMULICA

SIVE

OPERA PRAECIPUA TAMULIENSIUM,

EDITA,

TRANSLATA, ADNOTATIONIBUS GLOSSARIISQUE

INSTRUCTA

A

CAROLO GRAUL.

TOMUS PRIMUS:

TRIA OPERA INDORUM PHILOSOPHIAM ORTHODOXAM EXPONENTIA,

IN SERMONEM GERMANICUM TRANSLATA ATQUE EXPLICATA.

LIPSIAE, 1854.

DÖRFFLING & FRANKE.

TAMULISCHE SCHRIFTEN

ZUR

ERLÄUTERUNG DES VEDANTA-SYSTEMS

ODER

DER RECHTGLÄUBIGEN PHILOSOPHIE DER HINDUS.

ÜBERSETZUNG UND ERKLÄRUNG

VON

KARL GRAUL

DIRECTOR DER EVANGEL.-LUTHER. MISSION IN LEIPZIG, MITGLIED DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN UND DER HISTORISCH-THEOLOGISCHEN GESELLSCHAFT.

1. KAIVALJANAVANĪTA.
2. PANĆADAŚAPRAKARAṆA.
3. ĀTMABŌḊAPRAKĀŚIKA.

LEIPZIG, 1854.
DÖRFFLING UND FRANKE.


UNIV. BIBL.
TÜBINGEN

SEINER EXCELLENZ

DEM HERRN STAATS- UND CULTUS-MINISTER

DR. VON FALKENSTEIN

GROSSKREUZ VIELER HÖCHSTER ORDEN

EHRERBIETIGST GEWIDMET.

Hochwohlgeborner Herr,

Hochgebietender Herr Staats-Minister!

Es wird nächstes Jahr ein und ein halb Jahrhundert werden, als zwei deutsche Theologen von dem frommen König Dänemarks Friedrich IV., in Verbindung mit dem ehrwürdigen Stifter des Halleschen Waisenhauses, als die ersten evangelischen Sendboten nach Trankebar in das Land der Tamulen gesandt wurden. Der eine derselben, Bartholomäus Ziegenbalg aus Pulsnitz in der Oberlausitz, wurde der eigentliche Patriarch der evangelischen Missionen unter den Tamulen. So war denn gleich der erste Anfang derselben ein zum Theil sächsischer.

Die Leipziger Missions-Anstalt hat das damals so segensreich begonnene, später aber vielfach gehemmte Werk schon vor mehreren Jahren mit Gottes Beistand weiter zu führen übernommen. Sie sieht sich aus sehr natürlichen Gründen auf die sächsische Theologenwelt zu allererst angewiesen. Da nun die „Tamulische Bibliothek", die ich in Gottes Namen hiermit eröffne, hauptsächlich auf künftige Sendboten unter das Tamulenvolk berechnet ist und somit einer Mission dienen soll, die, obgleich von sämmtlichen lutherischen

Kirchen des In- und Auslandes getragen, doch ihren eigentlichen Heerd in Sachsen hat, so werden Ew. Excellenz als sächsischer Cultus-Minister mein ehrerbietiges Gesuch, diesen ersten Band derselben huldvollst entgegenzunehmen, gewiss nicht ganz unbegründet finden.

Das begonnene Unternehmen aber hat noch eine andere und zwar allgemeinere Seite. Die tamulische Sprache und Literatur bildet einen Ring in der grossen Kette humanistischer Wissenschaft, und zwar nicht einen der unbedeutendsten. Wem das geistige Drängen und Streben der Völker nicht gleichgültig ist, für den kann auch dieses Sprach- und Schriftenthum, in welchem ein altes und grosses Volk sich zu Tode ringt, nicht ohne alles Interesse sein. Ich wage daher auch von dieser Seite her zu bitten: Ew. Excellenz wollen als Freund der Wissenschaft diesem meinen Versuch, die tamulische Zunge und Literatur in den Kreis der europäischen Studien einzuführen, Ihre hohe Gönnerschaft nicht versagen.

Ich verharre ehrerbietigst

Ew. Excellenz

unterthäniger
K. Graul.

VORWORT.

Mein Beruf als Vorsteher der evangelisch-lutherischen Missions-Anstalt in Leipzig, an welche die dänische Regierung die alten dänisch-halleschen Missionen auf der Coromandelküste übertragen hat, leitete mich schon in Deutschland auf das Studium des Tamulischen. Später (in den Jahren 1849—53) führte mich derselbe Beruf nach Ostindien selbst, und dort hatte ich dann die beste Gelegenheit, mich der tamulischen Sprache und Literatur in ihren beiden Dialecten möglichst zu bemächtigen.

Keine Mundart des indischen Ursprachstocks hat sich von dem Sanscrit so unabhängig erhalten und dabei doch so viel gelernt, als das Tamulische. Es ist mit nichten ein blosses Echo des Sanscrit: davon zeugt seine grammatische, noch mehr seine lyrische und am allermeisten seine gnomologische Literatur.

Dass die genannten drei Zweige vor allen andern zur Blüthe gediehen, hat seinen Hauptgrund in den Buddhisten.* In deren reformatorischem Interesse lag es, im Gegensatze zur heiligen Sprache der Brahmanen, die Volkssprache zu einem passenden Organ ihrer auf das Volk berechneten Ge-

* Ich schliesse die Djainas in diesen Ausdruck mit ein.

danken zu gestalten, und es ist daher kein Wunder, dass grade die ältesten und klassischsten Schriften der Grammatologie im weitesten Sinne von jenen Gegnern des Brahmanenthums herrühren. Die moralisirende Richtung, welche sie einschlugen, setzte sich offenbar in weitern Kreisen ausserhalb der buddhistischen Gemeinschaft fort, und erzeugte einen fast allgemeinen Geschmack an der gnomologischen Literatur, deren Hauptwerk, der Kural, wenn nicht geradezu von einem Buddhisten, so doch von einem sehr stark buddhistisch gefärbten Manne geschrieben ist. Die Lyrik endlich steht zu den Buddhisten etwa in derselben Beziehung, wie die Pagoden-Fülle und -Pracht im Tamulenlande. Die meisten und ansehnlichsten derselben sind offenbar Denkmäler des erneuten Eifers um die alten Volksgötter nach Ueberwältigung der buddhistischen Ketzer, und die Rückkehr zur „ersten Liebe", wenn ich so sagen darf, in jener glorreichen Zeit ist es auch, welche der tamulischen Lyrik Feuer und Schwung gegeben hat. Es ist sicherlich nicht ohne tiefe Bedeutung, dass der Haupt-Lyriker der Tamulen, Māṇikka Vāsacher, im Volksbewusstsein zugleich als einer der Haupt-Kämpen gegen die Buddhisten auftritt.

Dass der Kampf seitens der rechtgläubigen Hindu's nicht bloss mit Faust und Schwert, sondern auch mit den Waffen des Geistes geführt wurde, ist durch Thatsachen verbürgt genug. Die Widerlegung des buddhistischen Systems vom Standpunkte des Sivaismus, die ich, aus einem tamulischen Manuscripte (Siva njāna sittiār) übersetzt, in einem der nächsten Hefte der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft mittheilen werde, bringt dafür ein neues Zeugniss. Dieser geistige Kampf musste natürlich alle philosophischen Neigungen und Fähigkeiten in's vollste Spiel setzen. Daher wohl hauptsächlich die Fluth von Schriften im Ge-

biete der Philosophie, besonders der rechtgläubigen, die, obschon an die Sanscrit-Literatur sich innigst anlehnend, diese doch selbstständig verarbeiten, weiterbilden und mundrecht machen.

Grade weil auf dem Gebiete der Philosophie Sanskrit- und Tamul-Literatur sich auf's Innigste und Bedeutendste verbinden, habe ich diesen ersten Band meiner tamulischen Bibliothek mit derartigen Schriften — und zwar aus der rechtgläubigen Vedanta-Schule — füllen wollen. Die erste derselben („Die frische Butter der Seligkeit") wurde vor mehrern Jahren von Eingeborenen in Madras dem Drucke übergeben. Der Text, in hochtamulischen Versen, ist von Tāṇḍavamūrttisvāmigel, Schüler des Nārājaṇadēsiker; der Commentar, aus neuerer Zeit, von Aruṇāsalasvāmigel aus Pūreijāru.*

Die zweite Schrift, „Funfzehn Kapitel", in gemeintamulischer Prosa, hat einen gewissen Vittijaraṇijasvāmigel zum Verfasser, und bringt einen Dialog zwischen einem Vedantisten und einem Logiker zu Gunsten des ersteren. Da der „Franken" darin Erwähnung geschieht (S. 115), so muss sie ziemlich jung sein. Auch sie wurde vor mehreren Jahren von Eingeborenen herausgegeben und auf der Presse zu Dindigal gedruckt. Leider wimmelt die Ausgabe von Fehlern. Ich besitze ausserdem ein Manuscript, das in dieser Beziehung nicht viel besser ist. Durch sorgfältige Vergleichung Beider ist es mir möglich geworden, in den meisten Fällen, wie ich hoffe, den richtigen Sinn zu treffen. Da die Uebersetzung dieser Schrift hauptsächlich zur weiteren Erläuterung der erstern dienen soll, so habe ich — namentlich im ersten Kapitel — einzelne Weglassungen und Verkürzungen, zuweilen

* „Mondfluss", Poreiar bei Trankebar.

mit Darangabe der dialogischen Form, mir erlauben zu dürfen geglaubt.

Was es mit dem dritten Schriftchen für eine Bewandtniss hat, wird der Leser aus dem, was S. 175 steht, am besten ersehen. Ich habe sie diesem ersten Bande hauptsächlich mit Rücksicht auf Diejenigen beigegeben, die sich durch einen kurzen Abriss der Vedanta-Philosophie vor allen Dingen zu orientiren wünschen. Da der Sanscrit-Text in Europa nur Wenigen zugänglich sein möchte, so habe ich denselben, aus den Telugu-Charakteren, in welchen er mir vorliegt, in römische umgeschrieben, mit abdrucken lassen.*

Am Ende des Bandes folgt eine Erklärung der im Texte unerklärt gelassenen sanscrit-tamulischen Vedanta-Ausdrücke, die ich aus leicht begreiflichen Gründen sammt und sonders in reiner Sanscritform wiedergegeben habe.

Sie stehen, mit Ausnahme von Ausdrücken, die sich in einer andern Form im Deutschen bereits eingebürgert haben (wie z. B. Brahma), in der Gestalt des Thema's. Ich habe ihnen im Texte selbst das Geschlecht gegeben, das sie im Sanscrit haben, und nur bei den Worten „Upaniṣad, Ćaitanja und Samādi" etwa ist, wie ich sehe, an einigen Stellen eine Abweichung von diesem Grundsatze mit untergelaufen.

Was die Schreibung der Sanscrit-Worte mit römischen Charakteren anlangt, so bemerke ich Folgendes:

Ein Strich über dem Vocal macht ihn lang. In dem Sanscrit-Texte von „Ātma bōda prakāśika" habe ich die Bezeichnung der Länge über e und o weggelassen, da jeder Sanscrit-Kundige weiss, dass es im Sanscrit ein kurzes e und o gar nicht

* Häberlin hat ihn in seinem „Kavya-Sangraha" (Calcutta, 1847) zuerst mit abdrucken lassen. Ich habe die wichtigsten Varianten des Häberlinschen Textes, der im Ganzen offenbar minder vorzüglich ist, bei jedem Verse angegeben.

giebt. Für Anuswara und Visarga habe ich dort die im Sanscrit übliche Bezeichnung beibehalten.

Das unterpunktirte r ist jener eigenthümliche Vocal, der wie r mit einem unbestimmten Vocale (fast wie i) ausgesprochen wird.

Die Consonanten, unter denen ein Punkt ist, sind cerebral (sive lingual), diejenigen, die ein Apostroph über sich haben, palatal (ć = tch; ǵ = dj) auszusprechen. Ein Spiritus asper über dem Consonanten macht ihn zu einem Aspiraten.

Das gutturale, palatale und dentale n habe ich stets ununterschieden gelassen, indem die Bezeichnung für die europäische Aussprache entbehrlich ist, der Sanscrit-Kundige aber den Charakter jener Buchstaben stets aus ihrer Stellung ersieht.

Was in den Summarien und Erklärungen mit Anführungsstrichen versehen ist, ist aus dem tamulischen Commentar wörtlich wiedergegeben.

Der folgende Band, dessen Druck so eben begonnen wird, bringt den tamulischen Text des ersten Werkes, und zwar in tamulischen Lettern; den Text des zweiten kann ich nicht eher liefern, als bis es mir gelungen ist noch einige Handschriften desselben zur Vergleichung zu erlangen.

Da die meisten Derjenigen, die sich für den tamulischen Text interessiren werden, muthmasslicher Weise Engländer sind, so habe ich das zugehörige Glossar englisch geschrieben und dem Texte selbst auch noch eine englische Uebersetzung beigefügt.

In dem dritten Bande endlich, an dessen Bearbeitung ich nun gehe, gedenke ich den Edelstein der gesammten tamulischen Literatur in eine abendländische Sprache zu fassen. Ich meine den Kural des hochgefeierten Tiruvalluver.

Die Anzahl der Bände wird sich nach dem Maasse von Zeit und Kraft richten, die mir Gott hienieden schenkt.

Zu einer richtigen Beurtheilung des ganzen Unternehmens bemerke ich noch, dass ich eine Einführung in die sämmtlichen Zweige der tamulischen Literatur beabsichtige, — hauptsächlich um dem christlichen Sendboten im Tamulenlande das so schwierige und doch unerlässliche Studium derselben erleichtern zu helfen.

Derjenige, in Dessen Händen aller Segen liegt, wolle es auch hierzu an seinem Segen nicht fehlen lassen!

BERICHTIGUNGEN.

S. 6. Z. 7. v. o. statt Pūrva-paksa lies Pūrva-pakṣa.
- 6. - 9. v. o. statt Vrittiǵnāna lies Vṛttiǵnāna.
- 9. - 11. v u. statt Karma lies Karman.
- 12. - 5. v. u. statt Ajd̔āsa lies Ad̔jāsa.
- 14 - 14. v. u. statt an lies in.
- 38. - 7. v. o. statt Driṣṭi lies Dṛṣṭi.
- 76. - 15. v. o. statt II, 113 lies II, 103.
- 115. - 15. v. o. statt Kritja kritja lies Kṛtakṛtja.
- 128. - 2. v. u. ist zwischen „als“ und „im Sinne“ einzuschieben: „nach tamulischer Schreibung tattomasi (ta t to ma si)“.
- 155. - 14. v. o. statt erlangte lies verlangte.
- 177. - 4. v. u. statt sasāras lies sȧsāras.
- 181. - 8. v. o. statt prāna lies prāṇa.
- 183. - 18. v. o. statt susuptau lies suṣuptau.
- 187. - 8. v. o. statt nirākaro lies nirākāro.
- 187. - 17. v. u. statt satja lies satjȧ.

NB. Andere kleine, leicht wahrnehmbare Versehen an Häkchen, Pünktchen u. s. w. (beim Druck sind leider einige abgesprungen oder haben sich verschoben) sind hier nicht berücksichtigt.

Nicht überall ist Upaniṣad als femin., Ćaitanja als neutr. und Samād̔i als mascul. gebraucht, was man der Gleichmässigkeit wegen an den betreffenden Stellen verbessern wolle.

KAIVALJANAVANĪTA.

ÜBERSETZUNG UND ERKLÄRUNG.

„Der in
bewand
Selbste
übersel
den di
Anstos
preisen
vākja i
das Ge
sowohl
Er prei

Ich
sowol
befan
Aether
nen St
sieben
Standp

[1] Die
der Stelle
Sinne, d

[2] Das
Aether d
stanz bis

[3] Ue
Die übri

EINLEITUNG.

1.

„Der in den classischen Werken der Nord- (Sanscrit) Sprache wohlbewanderte Verfasser dieses Werkes ist selbst zur Evidenz der Selbsterkenntniss gelangt und möchte nun, dass Alle zum Wonneüberschwang mit Leichtigkeit hinan kommen; deshalb hat er in Gnaden dieses Werk zu verfassen unternommen. Damit nun dieses ohne Anstoss vollendet werde, so beginnt er jenes Dualität-lose Wesen zu preisen, welches sich zu erkennen giebt als der letzte Sinn des Mahāvākja in dem Rig-Vēda (Th. II, 165), — der die Weisheit, welche das Geheimniss dieses Werkes ist, das Brahma nennt, — und zwar sowohl in seinem eigenschaftlichen als eigenschaftslosen Zustande. Er preist aber in der folgenden Strophe zuerst Kūṭaśta Brahma, das eigenschaftslos in dem Auge der Samādi aufgeht."

Ich preise die Füsse des Einen Herrn, der in dem Herzen sowohl derer, die in Gold-, Landbesitz- und Weibes-Lust[1] befangen sind, als derer, die nicht darin befangen sind, dem Aether gleich[2], als reiner Ǵīva Sākṣin wohnt, und den schönen Standpunkt[3] einnimmt, der der erhabenste ist unter den sieben, die (allesammt) höher sind als jedweder andere Standpunkt.

[1] Diess ist die sogenannte Lust-Trias (Ikṣaṇa traja, eigentl. Augenmerk-Trias). An der Stelle von „Weibeslust" steht gewöhnlich „Kinderlust" (Putrēkṣaṇa) in demselben Sinne, denn das erstere gilt dem Hindu eben nur als Mittel zum letztern.

[2] Das tertium comp. ist hier das Alldurchdringende und Allerfüllende. Wie der Aether die vier andern Elemente durchgehet, so Brahma alles „von der Wesenssubstanz bis zum Pfeiler herab".

[3] Ueber die sieben Standpunkte oder Staffeln der Weisheit siehe Th. II, 149 u. fgg. Die übrigen, die als geringer gelten, sind die verschiedenen nicht vedantischen

Standpunkte, als z. B. der Standpunkt des Śiva-Cultus, des Vishnu-Cultus u. s. w. Der Śiva-Cultus selbst hat aber wieder vier Staffeln: Ćarita (die Verrichtung moralisch-religiöser Handlungen, als: einen Teich graben, die Tempel fegen, im Heiligthum Lichter anzünden, Guirlanden für religiöse Zwecke winden etc.), Krijā (die Verrichtung der vorgeschriebenen relig. Ceremonien), Jōga (methodische Contemplation) und Ǵnāna (mystische Weisheit).

2.

„Der Verfasser preist das Dualität-lose Wesen als die Selbst-Geistheit, die im natürlichen, i. e. im Samādi-losen Zustande als mit Eigenschaften behaftet erscheint.“

Ich beuge mich vor dem Urwesen fleckenloser Weisheit, das, eine Ursache der Schöpfung, Erhaltung und Zerstörung[1], als Brahma, als Vishnu, als der vollkommene Herr (i. e. Śiva[2]), und noch in vielen andern Gestalten auftritt, und das als vollendeter Freier und als des Wonnemeers Sonne stets erglänzt.

[1] Das sogenannte Dreigeschäft: Utpatti, Laja, Stiti.

[2] Die Vēdānta-Philosophie läugnet nicht eigentlich die Existenz der Volksgötter, fasst sie aber, wie alle andern Wesen, als (scheinhafte) Evolutionen (Vjakti, Sp'urana) des Brahma.

3.

„Der Verfasser preist nun das Dualität-lose Wesen als Atīta.“

Ich beuge mich täglich vor dem Lotusfuss dessen (des Lehrers), durch dessen Gnade ich mich als das allenthalben gegenwärtige Brahma, die sich auszweigende[1] Welt aber als ein (Schein-)Gebilde in mir[2] erkannt habe und so dem Aether in der Mauer gleich,[3] Urwesen-artig geworden bin.

[1] Aus Brahma evolvirt sich die Welt, wie ein Baum aus der Wurzel, daher die Welt in der Bhagavadgītā allegorischer Weise ein Aśvatta-Baum genannt wird, der (umgekehrt als in der Wirklichkeit) seine Wurzel oben (im obersten Brahma) hat und seine Zweige abwärts senkt.

[2] Als in dem mit Brahma eins Seienden.

[3] Der Theil des allgemeinen Geistes, der in dem einzelnen Individuum wohnt, wird dem in einem Körper eingeschlossenen Aethertheil verglichen.

4.

„Der Verfasser preist das Wesen des wahrhaften Lehrers als Sākshātkāra.“

Ich preise den Īśa[1], der als mein Lehrer erscheint, um mein Gemüth, Verstand, Sinn und ganzen Leib durch meine Erkenntniss zum Thau vor der Sonne zu machen und mein

„Du“ (Kūṭasṭa) und „Ich“ (Brahma) als Eins[2] erklärend, die Einheit herzustellen.

[1] Dem Īśa, als dem Collectiv-Reflex des Brahma, eignet die Vertheilung des Geschicks je nach Schuld oder Verdienst; sobald die Schuld ausgebüsst und somit die sogenannte Seelenreife (Pakva) eingetreten ist, erscheint er mit seiner Gnade.

[2] Diese Aufhebung des Unterschiedes zwischen dem betrachtenden Subject und dem betrachteten Object wird auch durch folgende Formel bezeichnet: „Jenes ist Dieses“ und „Dieses ist Jenes“.

5.

Der Verfasser giebt in den zwei folgenden Versen die vier Stücke an, die bei keinem literarischen Erzeugniss im Eingange fehlen dürfen (Anubanḍa): den Gegenstand (Viṣaja) des Werkes und den zum Studium desselben befähigten Leser (Aḍikārin), den Zusammenhang (Sambanḍa) zwischen diesem Werke und seinem Gegenstande, so wie den Zweck (Prajōǵana), und zwar nennt er im folg. Verse zunächst die beiden ersten Stücke.

Preisend den Fuss des wahrhaftigen Weisheit-Lehrers, der ohne Ende, Mittel und Anfang, dem Aether gleich, beständig leuchtet, will ich die Wesens-Beschaffenheit in einer Weise beschreiben, dass auch die, welche weitschichtige Werke einzusehen nicht im Stande sind, es verstehen, — um so den Zustand der Gebundenheit sowohl als den der Erlöstheit aufzuzeigen.

6.

Die zwei andern Stücke des Anubanḍa: der wissenschaftliche Zusammenhang und der Zweck.

Aus dem Milch-Ocean des weitgedehnten[1] Vēdānta haben die Autoren geschöpft, und die Eimer ihrer grundlegenden[2] und maassgebenden Werke damit füllend, dieselben aufgestellt. Diess Alles habe ich zusammengekocht, gequirlt und dann abgenommen, und so schenke ich nun hier die frische Butter voller Seligkeit. Die davon gekostet haben, werden die wohl wieder den Erdenstaub der (Sinnen-)Dinge essend umherirren? O nein, sie sind ohne Hunger.[3]

[1] Der Commentar bemerkt, dass die Vēdānta-Substanz zwar in Einem Worte, dem sogenannten ʻMahāvākja beschlossen liege, aber in den Upaniṣad's und den daran sich schliessenden Sūtra's zu einem umfangreichen Systeme entwickelt worden sei.

[2] Man unterscheidet „munnūl“ (wörtlich Vor-Werk), d. i. grundlegende und maassgebende Werke „vazhinūl“ (wörtlich Weg-Werk), d.i. auf dem von den ersten

Werken angebahnten Wege einhergehende abgeleitete Werke; und drittens „sārpu nūl“ (wörtlich Lehn-Werke), d. i. sich an die Werke der beiden ersten Klassen nur anlehnende Werke.

[3] Der Commentar führt das Bild in indischem Geschmack noch weiter aus. Das „Milchmeer“ ist die Offenbarung, die aus der fabelhaften Himmelskuh (Kāma dʻēnu) — dem Brahma herniederrinnt, das Feuer der Forschung macht die wässrigen Theile, d. i. die vorgefasste Ansicht (Pūrva paksa) verdunsten, der süsse, nahrhafte Stoff, d. i. das vollkommne philosophische Resultat (Siddʻānta) bleibt zurück. Die durch die facultates mentales vermittelte Erkenntniss (Vrittigʼnāna) ist die Substanz, die man in die Milch tröpfelt, um sie gerinnen zu machen, die Unterweisung der Quirlstock, und das erfahrungsmässige Eindringen in das Urwesen der Act des Quirlens selbst.

7.

Der Verf. preist seinen Lieblingsgott Viṣṇu, und giebt die Theile seines Werkes an.

Verehrend den Freien, den leidenschaftslosen Beherrscher von Tirupati, den Herrn, der mich zu seinem Knechte angenommen, singe ich die „Frische Butter voller Seligkeit“. Ich theile das Werk in zwei Kapitel: in die „Wesens-Leuchte“ und die „Zweifels-Klärung“ und beginne so meine Auseinandersetzung.

ERSTER THEIL.

WESENS-LEUCHTE.

8.

Die vier Ṣād̔ana, die dem Vēdānta-Schüler nöthig sind.

Diese vier Stücke nennt man Sād̔ana: den unterscheidenden Verstand, der das wahre Wesen des Ewigen und des Vergänglichen klar erkennt, — das Nichtverlangen nach den Genüssen dieser mittlern und jener obern Welt, — die richtig zu beschreibenden sechs Stücke, darunter Geistesstille das erste ist, — und den Wunsch nach Erlösung.

9.

Der Verf. nennt die im vorigen V. erwähnten sechs Stücke und beschreibt vier derselben.

Geistesstille, Zähmung, Entsagung, Geduld, Sammlung und Glaube; das sind die Sechs. Geistesstille ist die Zucht der innern Vermögen;[1] Zähmung ist die Zucht der äussern Vermögen;[2] Entsagung ist das Aufgeben der häuslichen Geschäfte; Geduld ist die (gleichmüthige) Uebernahme der Unruhe verursachenden Freuden und Leiden.[3]

[1] Als Gemüth, Verstand u. s. w.

[2] Die äussern Vermögen sind die fünf Sinne und die fünf Organe (Stimme, Hand, Fuss, Zeugungs- und Ausleerungs-Organ).

[3] Die Jedem je nach früherem Verdienst vom Geschick zugetheilt werden (Prārabʿda).

10.

Die zwei übrigen Stücke.

Die gehörten Gegenstände in der Weise, dass der Geist darüber nachdenkt, sich schmackhaft machen, — das nennen die Weisen Sammlung; das liebende Hangen an dem höchsten wahren Lehrer und den heiligen Schriften ist Glaube. Das ist der Sinn des Ausdrucks „die sechs vortrefflichen Arten, darunter die Geistesstille die erste ist.“

11.

Absolute Nothwendigkeit dieser Sād'ana und Nutzen derselben.

Niemand ist in dieser Welt, der ohne (diese) Sād'ana zum Ziele kommt. Nur denen, die diese vier Stücke* erlangt haben, wird die Erkenntniss zu Theil. In das Innere dessen, bei dem der unterscheidende Verstand erst kürzlich gekommen ist, geht sie nicht ein; wenn aber doch, — nun so ist es eben Einer, der sich schon zehn Myriaden vergangner Geburten hindurch gereinigt hat.

* Das um an nānku bezeichnet die Vierzahl dieser Sād'ana als Ein zusammengehöriges Ganzes. Die Erlangung bloss eines der vier Stücke führt nicht zum Ziele.

12.

Wie sich das Tīvratara pakva des Schülers zu erkennen giebt.

Er (der diese vier Sād'ana in der zuletzt angedeuteten Weise besitzt) ist der rechte Mann (zur Erlangung der Heilserkenntniss). Er hatte von dem eignen Selbst, von den Weltgottheiten, von den Elementen und elementarischen Gebilden (von der Welt) her einen dreifachen* Feuerschmerz erlitten, — und wie ein Insect, das den Sonnenschein nicht ertragen kann, brennend, eilte er, um in dem heiligen Teich der Weisheit, in welchem das Geborenwerden beseitigt wird, unterzutauchen.

* Dies ist Tāpa traja. Deutlicher ausgedrückt lauten diese drei Weltschmerzen: 1) der Schmerz in Bezug auf das eigne Selbst, 2) der Schmerz in Bezug auf die göttliche Schickung, 3) der Schmerz in Bezug auf andere lebendige Wesen.

13.

Der so gestimmte Schüler eilt zum Lehrer.

Der Gazelle gleich, die, im Netz der Jäger gefangen, entrinnend davoneilt, so floh er die dreifache Lust an Weib,

Kind und Gut und begab sich in der Weise, da man nicht mit leeren Händen* geht, zu dem wahrhaften Weisheitslehrer. Als er Den sah, so verehrte er ihn schön.

* „Er brachte innerlich Liebe und äusserlich die zur Verehrung des Guru nöthigen Dinge (Geschenke) mit.“

14.

Bitte des Schülers.

Verehrungsvoll stand er da und sprach weinend: „Durch den Schmerz des täuschungsvollen Weltlebens bin ich verdorrt, o Herr! O mein willfähriger Lehrer, Ihr müsst die drückenden Fesseln der (fünf) Kōśa in Stücke brechen und mich retten, auf dass meinem Herzen Erfrischung werde!“

15.

Der Lehrer sondirt den Schüler.

Der Lehrer, — eine Mutter, — stellte das Söhnlein vor sich hin, der Schildkröte, dem Fische und dem Vogel gleich, innerlich sinnend[1], drein schauend[2] und streichelnd.[3] Dann sprach er: Ein Mittel giebt es, deine (Wieder-)Geburt zu beseitigen; ich will es sagen; hörst du auf das Gesagte, so hört der Geburten Kreislauf (für dich) auf.[4]

1 Die Schildkröte, die sich ruhig in sich zusammenzieht, ist ein häufiges Sinnbild des von der Aussenwelt abgewendeten, in sich gesammelten Sinnens.

2 Der Commentar giebt als das tertium comparationis den „vollen Blick“ an.

3 Wir haben hier diejenige rhetorische Figur, welche die tamul. Grammatik „Aufreihung“ nennt; in einer Reihe stehen die Substantiva, in der andern die dazu gehörigen Zeitwörter beisammen.

4 Der Commentar sucht in den drei Handlungen des Lehrers (Sinnen, Anblicken und Streicheln) einen tiefern Sinn, indem er sie auf die Beseitigung der drei Karma bezieht. Den Zweck aller drei Handlungen setzt er in die der Belehrung nothwendig vorhergehende Prüfung: ob Ahammati (Selbstschätzung, Selbstliebe und in Folge davon geistige Unwissenheit) in dem Schüler vorhanden sei oder nicht.

16.

Der Schüler freut sich über das Gehörte.

Sobald der Schüler das hörte, dass der Geburten Kreislauf aufhören sollte, so wurde er am Leibe frisch und in der Seele erquickt wie Einer, der sich in einem geräumigen Teiche untergetaucht hat. Als wie wenn heftige Liebe sich ergösse, so vergoss er Thränen der Freude, und den grossblumigen Fuss (des Lehrers) abermals verehrend, sprach er:

17.

Der Schüler bittet um weitere Belehrung.

„Sollte ich auch ein Knecht sein, der dem Gesagten zu folgen nicht im Stande ist, o Herr, mit Eurer Gnade könnt Ihr mich doch (nach Willen) leiten. Ihr habt gesagt, dass es ein Mittel giebt, meine Geburt zu beseitigen. Nun müsst Ihr mir es nennen und aufzeigen und so mich retten.“

18.

„Der Lehrer erkennt, dass der Schüler ohne Egoismus ist und fängt nun seine Belehrung über das Wesen des Geistes an.“

Da erkannte der Lehrer, dass in ihm die Thätigkeit (des Ahankāra) unterdrückt war [1] und in der Art der Kulavi (einer Art Wespe), die vor der Chrysalide in dem dichten Erdneste summt [2], — wünschend, dass er (der Schüler) zum Wesen des Geistes hinangelangen möchte, — sah er den Gīva in der Leibeshöhle an und begann zu lehren:

[1] Eigentlich „dass er Einer sei, in welchem die Thätigkeit unterdrückt ist.“ Diese Ausdrucksform ist dem Sanscritischen Bahuvrīhi (possesivem Compositum) nachgebildet.

[2] Dieses Bild von der Kulavi, die der Annahme nach die Chrysalide in ihre eigene Natur verwandelt, ist sehr beliebt. Das Erdnest versinnbildet den elementarischen Leib, die in dem Erdneste hausende Chrysalide die im Körper gefangene Lebensseele, die Kulavi, die sich die Chrysalide assimilirt, den Lehrer, der die Natur des Schülers in die ihm selber eigne Geistesgestalt umsetzt.

19.

„Ursprung und Dauer der Leiblichkeit.“

Komm, mein Sohn! Er, der das Selbst vergessen hat, der wird geboren und stirbt, und auf diese Weise, dem dürren Laube gleich, das ein endloser Wirbelwind gefasst hat, um und um getrieben, kreist er in der unaufhörlichen Schwingung des Zeitrades so lange, bis er erkennt, dass sein der Weisheit nachforschendes Selbst das (wahre) Selbst (Brahma) ist.

20.

Der Hauptsatz der Vēdānta-Philosophie.

Wenn man sein Selbst (den Gīva, das schlechte Selbst) und den dem Selbst zur Grundlage dienenden Obersten (den Kūṭasta) erkennt, so wird dieser Oberste dann zum Selbst (zum wahren Selbst) — zum Brahma, und so gelangt man

denn ans Ende der Geburten. Wenn du dich selbst erkennst, so trifft dich kein Verderben. Das lehre ich dich, dieweil du mich gefragt.

Dem Commentar zufolge würde der erste Theil der Stanze so zu übersetzen sein: Wenn man sich selbst (den Kūṭasṭ̒a) und den dem Selbst zu Grunde liegenden Obersten (Brahma) erkennt, so wird dann dieser Oberste (Brahma) zum Selbst (zum Kūṭasṭ̒a, und dieser Kūṭasṭ̒a) zum Brahma, und macht so dem Wiedergeborenwerden ein Ende.

21.

Der Schüler missversteht das „sich selbst erkennen sollen" im unphilosophischen Sinne der Welt.

„Sprecht Ihr, mich für einen Thoren haltend, also, o Herr? Giebt es denn auf Erden überhaupt Leute, die sich selbst nicht kennen? (und wenn doch nicht) — wesshalb treiben sich denn Alle in Geburt und Tod umher? O gebt doch darüber Gewissheit Dem, der Euch vertraut."

22.

Der Lehrer härmt sich über die Unwissenheit des Schülers und freut sich seiner Wissbegier.

Wer da wohl weiss, dass so beschaffen der Leib, der Inleibende aber ein Solcher ist (d. h. wer zwischen Körper und Geist wohl zu unterscheiden versteht), der wird sein Selbst als das (allgemeine) Selbst (als das Brahma) erkennen. So sprach er (der Lehrer). Darauf sagte der Schüler: „Wer ist denn der Inleibende — ausser dieser Materie?" Da überkam den Lehrer, der das hörte, Schmerz und Lachen zugleich.

23.

Der Lehrer beweist, dass es ausser dem Leib auch noch einen Inleibenden gebe aus den drei Zuständen.

Du sprichst: „Wer ist denn ausser dem Leibe noch jener andre Inleibende? Ich sehe ihn nicht." Ei sag doch: Wer ist denn Der, der in dem Zustande des trüglichen Traums auftritt? Ei sag doch: Wer ist denn Der, der in dem Zustande des Tiefschlafs, in welchem das elende Traumbild nicht erscheint, wahrnimmt? Ei sag doch: Was ist denn das Wissen selbst, worüber du im wachen Zustande nachdenkst?

24.

Der Schüler verlangt weitere Aufklärung darüber.

„Das Sehen im wachen Zustande, — das Sehen im schlafenden Zustande, wo die Gedanken an das im wachen Zustande Gesehene weichen — das Sehen[1] im Tiefschlaf, worin jenes Beides (Tages- und Traumgesicht) nicht erscheint:[2] das lässt sich alltäglich erfahren, und darum wird es wohl so zutreffen; aber klar ist mir die Sache doch nicht. Erst erhebt es sich im Innern und dann wieder verbirgt sich's. Darüber wollet mich belehren."

[1] Der Commentar erklärt Kaṇṭum für Kaṇṭatum stehend (tirintu nirrel). Der Verfasser ist aber nur aus der Construction gefallen, indem die übrige Wortfügung das eine wie das andere verträgt.

[2] Was der Geist im traumlosen Zustande sieht, ist eben die Leere (S'ūnja).

25.

Der Lehrer hebt vom Nähern, Kleinern nnd Allgemeinern an und schreitet zum Entferntern, Grössern und Besondern fort.

Denen gleich, die erst die Bäume auf Erden und dann die einzige Mondsichel (am Himmel) zeigen, — denen gleich, die erst die Sterne und dann die Arundʿhati (ein besonderes Sternbild) zeigen, — begann nun der Weisen Bester erst das grobe Element und dann die atomgestaltige Grundlage zu zeigen.

26.

Die beiden logischen Formeln: Ārōpa und Apavāda.

Alle Vēdānta-Schriften erklären, dass Erlösung und Fesselung durch die Methoden komme, die man Ārōpa und Apavāda nennt. Durch den scheinhaften Ārōpa kommt die Fesselung; durch den Apavāda die Erlösung. Unter diesen beiden Dingen höre nun zuerst von dem Ārōpa.

27.

Die Natur des Ārōpa.

Alles was Ārōpa, Ajdʿāsa, Kalpana heisst, besteht darin, dass man ein Wesen für das andere nimmt; — z. B. wenn es in dem Strick wie eine Schlange, in dem Pfahle wie ein Mensch, in dem erhitzten Wüstensand wie Wasser, und im Aether wie zwischenraumslos (Nirantara) zu Tage tritt.

28.

Anwendung des Gleichnisses in der letzten Hälfte des vorigen Verses.

Ganz eben so sind die gesammten Modificationen der fünf Elemente, die in jenem Brahma erscheinen, — das ohne Namen und Gestalt sich stets gleich bleibt, ohne Zweiheit ist und Weisheit-Glanzes voll existirt — durch die genannte Fiction entstanden. Das wisse wohl!

29.

Der Welt Ursprung.

Frägst du etwa: Wie ist dies (diese Fiction entstanden? so antworte ich:) Die anfangslosen Ǵīva's insgesammt sind wie in allgemeiner Suṣupti in dem Avjakta befasst. Dieses (Avjakta) ist eine Bezeichnung des Zeitwesens.* Durch die innere Anschauung des Īśa haben sich die drei Guṇa's aus der alten Urnatur heraus zum Vjakta entwickelt.

* Avjakta, unentwickeltes Princip, weist auf eine zeitliche Entwickelung hin (Vjakta).

30.

Die drei Guṇa und ihre Entstehung.

Das ist denn trefflichste Weisse, Schwärze und an beiden betheiligte [1] Röthe. Man nennt sie (beziehentlich) reines Wesen (Sattwa-Guṇa), finstres Wesen (Tamō-Guṇa) und unreines Wesen (Raǵō-Guṇa). Obgleich aber diese Guṇa's, welche (reine) Wesenheit, Schmuz und Finsterniss [2] heissen, als drei harmonisch beisammenstehn, so mag doch eine unter ihnen vorwiegen.

[1] Insofern die Röthe zwischen Weisse und Schwärze mitten inne steht.

[2] Der Schmuz entspricht der Röthe, die Finsterniss der Schwärze.

Der Commentar giebt den Sinn dieses Verses so an: In dem Selbstvergessenheit-artigen Avjakta, in welchem die Wissens-gestalteten Ǵīva's befangen sind, haben sich die Zeitbeschaffenheiten und die drei Guṇa's entwickelt.

31.

Eine andre Erklärung der Weltentstehung.

Das ist die eine Methode (die Weltentstehung zu erklären); man erklärt aber noch auf eine andre Weise, indem man spricht: Das vorhandene Avjakta [1] selbst wird zum Mahat, das huldvolle Mahat zum Ahankāra und das embryo-

artige Ahankāra spaltet sich in drei und wird so zu den genannten drei Guṇa's.

* Das sind Termini technici der Sānkja-Philosopie, welche aus dem Avjakta (sive Mūla Prakṛti) das Mahat (sive Budd'i, das intellect. Princip), aus dem Mahat den Ahankāra, und aus dem Ahankāra alles Uebrige hervorgehen lässt.

Der Commentar aber giebt folgende Erklärung:

Die Vergessenheit, die vorhanden war vor jenem Wissen, das bei gegenständlicher Erkenntniss des reingeistigen Selbst aufging, ist die Urnatur (Prakṛti) in ihrem unentwickelten Zustande (Avjakta); wo diese äussere Erkenntniss zur innern wird, da ist Mahat (das Gross-Princip, sc. der Intelligenz); die Bezeichnung des Scheingebildes, wenn sich dieses (Mahat) an dem Selbst reflectirt, mit „Ich" ist Ahankāra; die Bewegungslosigkeit desselben ist Sattva-Guṇa, die Beweglichkeit Rag'ō-Guṇa und die träge Schwere Tamō-Guṇa.

32.

Die Entstehung der Welt, des Gīva und des Para (= Īśa) innerhalb dieser Guṇa's, — zuerst des letztern.

In diesen Guṇa's erscheint die Ćiććājā, die dem Aether[1] gleicht. Der erste Guṇa unter den dreien, der reine, ist Mājā. Der Brahma-Wiederschein in diesem Guṇa wird Antarjāmin. Derjenige aber, der von jeglichem Guṇa der Mājā unberührt bleibt, ist Īśa, die causa efficiens.[2]

[1] Der Vergleichungspunkt ist die Unkörperlichkeit.

[2] Der Elemente und der elementarischen Gebilde, der Welt.

33.

Fortsetzung von V. 32. Entstehung des Gīva.

Diese (Majā) ist der Suṣupti-Zustand für Īśa, — der Kāraṇa-Śarīra, — der Ānandamaja-Kōṣa. — Der zweite, der Rag'ō-Guṇa, ist Avidjā. Die Ćiććajā's, in allen glanzlosen Avidjā's — das sind die Myriaden von Gīva's. Dem untergehenden* Gīva kommt dann der Name Prāg'na zu.

* Der Commentar erklärt diesen Ausdruck so: „Dem Gīva, den es nach dem Susupti-Zustand, wo Alles vorüber ist, gelüstet."

34.

Fortsetzung von V. 33.

Den Gīva's, die mit dem Schmuz (d. i. der Avidjā) sich befassen, ist diese (Avidjā) Ānandamaja-Kōṣa, Susupti und Kāraṇa-Śarīra. — Bis hieher haben wir bloss von der ursachenden Form (Kāraṇa-Śarīra) gesprochen, die durch zwei[1] der drei täuschungsvollen Guṇa's entsteht; höre jetzt auch die Weise der fein materiellen Form (Sūksma-Śarīra).[2]

[1] Den Sattva-Guṇa, der die ursachende Form für den Īśa abgiebt, und den Ragō-Guṇa, der die ursachende Form für den Ǵīva bildet.

[2] Der Commentar giebt folgende Auseinandersetzung:

Der Reflex der Rein-Geistigkeit (Śudda Ćaitanja) ist das Substratum; daher fasse dieses als Brahma-Kūṭasta; es ist in dem Sattva-Guṇa und in dem Ragō-Guna, daher fasse diese Guṇa's als Mājā und Avidjā; die darin sich abspiegelnden Reflexe sind Scheingebilde (Ārōpa), desshalb fasse sie als Īśa und Ǵīva; jene Mājā und Avidjā's sind die Ursache für alles Weiter-Entstehen, desshalb fasse sie als Kārana Śarīra; weil darin alles eingeschlossen ruht, so fasse das als den Suṣupti-Zustand; das gern darin Verweilen erkenne als Ānandamajakōśa, und diejenigen, die daran selbstisch hangen, als Antarjāmin und Prāǵna.

35.

„Um sich einen Weg zu der Erklärung über den Ursprung des Sūkṣma Śarīra zu bahnen, beschreibt er zuerst die Śakti's."

Auf dass den schönheitsvollen Ǵīva's allen [1] ein Organ des Genusses zu Theil werde, spaltet sich durch die Gnade des Īśa, der mit der täuschenden Mājā spielt, der Tamō-Guna in die zwei Śakti's, — grauenerregende Verhüllung und vielartiger Schein. [2]

[1] Der Commentar schliesst aus dem Wörtlein „allen", dass hier auch der Īśa, als das Lebens-Collectivum, selbst mit inbegriffen sei.

[2] Die sanskr. Bezeichnungen dieser beiden Śakti's sind Āvṛti (oder Āvaraṇa) und Vikṣēpa. Siehe das Verzeichniss der Vēdānta-Ausdrücke. „Durch den Geistreflex, der sich in dem Tamō-Guṇa spiegelt, sind die beiden Śakti's, — das Unwissenheits-Āvaraṇa und der Wissens-Vikṣēpa, entstanden."

36.

Wie aus der Vikṣēpa-Śakti die elementarischen Ansätze (Tanmātra) entstehen.

In der Śakti des (falschen) „Scheins" (Vikṣēpa) entsteht der Aether, in dem Aether der Wind, in dem Wind das Feuer, in dem Feuer das Wasser, in dem Wasser die Erde. Diese preiswürdigen Fünf heissen die feinen Elemente; aus ihnen entsteht der Leib, der das Organ der (angenehmen und unangenehmen) Empfindung ist.

37.

Aus der Verbindung des Sattva-Guṇa mit jenen elementarischen Ansätzen entstehen die Geistesvermögen und die wahrnehmenden Sinne.

Jene drei anfänglichen Guṇa's verbinden sich mit allen diesen Elementen. * Fünf (gesonderte) Theile des tadellosen

reinen Guṇa werden zu den fünf wahrnehmenden Sinnen; darauf aus fünf (zusammen) wird dieses Zweies: Gemüth (Manas) und Verstand (Budd'i). Diese sieben Stücke bilden das Erkenntniss-Medium in Folge der Zerspaltung des Sattva-Guṇa.

* Dadurch zerfällt dann jeder Guna in fünf besondere Theile, je nachdem er sich mit Aether, Luft, Feuer, Wasser oder Erde verbindet. Aus den so entstehenden fünf besondern Theilen des S. G. entspringen beziehentlich die fünf wahrnehmenden Sinne und aus den so entstehenden fünf besondern Theilen des R. G. beziehentlich die fünf Organe der Thätigkeit. Die unterschiedslose Mischung des S. G. mit den fünf Elementen zusammengenommen giebt die Geistesvermögen und die unterschiedslose Mischung des R. G. mit den fünf Elementen zusammengenommen die Processe des Athems. Dadurch werden dann die Vermögen des Geistes als wesentlich eins hingestellt; eben so die Processe des Athems. Siehe das Folgende.

38.

Aus der Verbindung des Raǵō-Guṇa mit jenen elementarischen Ansätzen entstehen die Processe des Athems und der Thätigkeitsorgane.

Fünf Theile des Raǵōguṇa zusammen geben die (fünf) Processe des Athems und fünf Theile gesondert die (fünf) Organe der Thätigkeit. Diese 17 Stücke machen den fein materiellen Leib aus für alles Lebendige, was als Gott, Dämon, Mensch und Thier in die Erscheinung tritt.

„Einige Gelehrte lassen den feinmateriellen Leib aus 24 Stücken bestehen. Unser Verfasser aber rechnet bloss 17 Stücke, indem er die fünf Sinnen-Objecte (Ton, Gefühl, Gestalt, Geschmack, Geruch) unter die wahrnehmenden Sinne, und Ahankāra und Ćitta unter Manas und Budd'i mit begreift."

39.

Die Namen der aus diesem feinmateriellen Leib stammenden Kalpana.

Dem mit dieser Körperform verbundenen Ǵīva kommt der Name des glänzenden „Taiǵasa" zu; der mit dieser Körperform verbundene Iśa aber ist Hiranjagarb'a. Diese Körperform ist für Beide (den Ǵīva sowohl als den Īśa) der feinmaterielle Leib. Ihm eignen der Kōśa's drei (Prāṇamaja, Manōmaja und Viǵnānamaja) und (unter den drei Zuständen) der Traumzustand.

40.

Wie die grob-elementarische Welt entsteht.

Bis jetzt haben wir nur von der feinmateriellen Welt gesprochen. Hinfort höre nun auch den Ārōpa, der die

Grobelementlichkeit bildet, ordnungsmässig beschreiben. Zu dem Zwecke, dass diesen sich anlehnenden Gīva's ein grobmaterieller Leib und (somit) Empfindung zu Theil werde, hat dieser (all-)erhaltende Īśa das Pańćīkaraṇa bereitet.

41.

Das Pańćīkarana und die dadurch entstehenden Gebilde.

Dadurch, dass er die fünf Elemente zu zehn machte (d. i. jedes halbirte) und je eine Hälfte wieder viertelte, dann aber, mit Beiseitelassung der eignen Hälfte, die vier Theile mit den (übrigen) vier Theilen verband, entstand die Grobelementlichkeit. Das, was sich aus diesem „Gross-Element" ergeben hat, ist Viererlei: die grobmaterielle Körperform, der Weltembryo (Aṇḍa), die Welt, und die Empfindnng.

Eine detaillirtere Auseinandersetzung darüber, wie Pańćīkaraṇa entsteht, siehe Ātma bōda prakāśika S. 12.

42.

Die Namen der aus dieser grobmateriellen Form stammenden Kalpana's.

Der mit der grobmateriellen Form verbundene Gīva ist der bekannte Viśva; der mit der grobmateriellen Form verbundene Īśa ist der umfassende Virāǵ. Diese grobmaterielle Form ist (für die Gīva's und den Īśa) der wache Zustand und jener einzige Annamajakōśa. So werden die Kalpana's der Grobelementlichkeit abgetheilt; das merke wohl!

43.

Der Unterschied zwischen Gīva und Īśa.

„Ei, wenn dem trefflichen Īśa und den Gīva's ein und derselbe Upādi eignet, wie kann man dann ihre Unterschiedenheit erkennen, — mein geehrter Lehrer?" — Auf solche deine Frage antworte ich: Der verursachte Gīva und der verursachende Īśa unterscheiden sich wie Einzelheit (Vjaṣṭi) und Gesammtheit (Samaṣṭi).

44.

Beispiele zu V. 43.

Der Begriff „Bäume" stellt die Kategorie der Einzelheit, der Begriff „Wald" die der Gesammtheit dar. Die verschie-

denen Einzelformen der beweglichen und unbeweglichen Dinge stellt man unter die Kategorie „Einzelheit"; wenn man aber das ausgedehnte All zusammenfassend schaut, so ist das die Kategorie der „Gesammtheit". — Nun das ist auch der Unterschied zwischen dem erbarmungsvollen Īśa und den Gīva's.

45.

Apavāda. (Siehe V. 26).

Die Weise, wie die Kalpana's entstanden sind, haben wir nun gezeigt. Derjenige, welcher alles Sichtbare für einen Traum zu achten sich klar entschieden hat, das ist der Weise. Höre nun auch die Art des Apavāda, durch welchen man die kostbare Erlösung erlangt, — dem Aether gleich, der, wenn die wolkenvolle Regenzeit zu Ende geht, sich klärt.

46.

Was Apavāda ist.

„Das ist keine Schlange, sondern ein Strick, oder, das ist kein Mann, sondern ein Pfahl," — wenn man in solcher Weise durch das Licht der Vēdāntaschriften auf dem Wege des mündlichen Unterrichts klar wird, dass das nicht Körper, dass das nicht Welt, dass das nicht Element sei, sondern vielmehr Geistsubstanz und Brahma, so ist das Apavāda.

47.

Die Methode des Apavāda.

Das Verursachende und das Verursachte sind eins, — gleichwie das Gewebe und die Fäden, gleichwie der zubereitete Zierrath und das Gold, gleichwie der Krug und der Thon. Wenn man nun in derselben Weise, wie Alles, vom Körper an bis zur Urnatur,* eins aus dem andern hervorgetreten ist, in der philosophischen Anschauung stufenweise wieder zurücktreten lässt, so ist das die Methode des Apavāda.

* Prakṛti oder Avjakta.

48.

Was Āvaraṇa ist. (Siehe V. 35).

„Die Modificationen[1], die aus dem Gelüste[2] stammen, welches von der Śakti des Vikṣēpa erzeugt wird, der aus

dem schmählichen Tamō-Guna herkommt, habt Ihr mir nun gesagt. Ihr habt ja aber von zwei Śakti's gesprochen; sagt mir doch nun auch das Irrsal, das die Śakti des Āvaraṇa anrichtet, verderbensfreier Lehrer!" Darauf sprach der Lehrer:

1 Die ganze Schöpfung ist eine grosse Modification des einigen unterschiedslosen Brahma.

2 Er wünschte: „Möge mir ein zweites Selbst entstehen!" Vṛihadāraṇjaka, Cap. 1.

49.

Fortsetzung von V. 48.

Wie der Regenszeit mitternächtiges Dunkel Himmel und Erde einhüllt, so umhüllt (das Āvaraṇa) das Geistesauge der fleischbewohnenden Gīva's, die da sprechen: „Es (das (Brahma) existirt nicht," „es erscheint nicht"[1] bis zum Blindwerden, — aber nicht den dem Selbst selbstgleichen Īśa (i. e. das Brahma) und die Weisen, die ihr Selbst selbst (i. e. den Kūṭasṭa) geschaut haben.[2]

1 Der Commentar setzt vor „es erscheint nicht" erklärungsweise „wenn es existirt."

2 Der Commentar erklärt den Sinn des Verses dahin: „Es umhüllt nicht den Kūṭasṭa und das Brahma, wohl aber die Gīva's und den Īśa."

50.

Fortsetzung von V. 48 und 49.

Der Upāḍi, der den Unterschied zwischen dem vollkommenen Brahma und den äussern Modificationen[1], so wie zwischen dem herrlichen Kūṭasṭa und den innern Modificationen[2] so verhüllt und bedeckt, dass er auch gar nicht zu Tage tritt, und auf diese Weise die hartnäckige Krankheit des (ewigen) Werdens[3] erzeugt, — das ist es (das Āvaraṇa).

1 Īśa u. s. w.

2 Gīva u. s. w.

3 Den ewigen Kreislauf — (Sansāra).

51.

Einwürfe des Schülers widerlegt.

„Ei, wenn aber das Ur-Substratum sich der Erscheinung entzieht, — wo wird dann der Ārōpa zur Erscheinung kommen? und wenn sich das Ur-Substratum der Erscheinung nicht entzieht, so kann es ja kein Ārōpa geben." Wenn du

so sprichst, so antworte ich: Das Substratum hat eine doppelte Beziehung, als Allgemeinheit (Sama) und als Besonderheit (Viśēṣa). Das erstere ist das allgegenwärtige Substratum (im eigentlichen Sinne), das letztere aber ist der Ārōpa (selbst).

„Wo die Substrat-seiende reine Geistnatur als das volle Kūṭasṭa-Brahma erscheint, da ist Sama; wo aber die in demselben aufgehende Erkenntniss sich als Gīva, Īśa und Gagat (Welt) entwickelt und wieder zusammenwickelt, da ist Viśēṣa. Obschon nun die also auf- und untergehende Erkenntniss Wirklichkeit ist, nennt er doch, weil diese Thätigkeiten (der Auseinander- und Ineinanderfaltung) blosser Schein sind, diesen Viśēṣa geradezu Ārōpa."

52.

Ein Beispiel des Sama und des Viśēṣa.

Der allgemeine Blick, der nichts Bestimmtes unterscheidet, wird nicht verhüllt; dagegen werden wohl die Besonderheiten, als e. g. der (als Beispiel) vielbesprochene Strick und die Schlange, verhüllt. So kann auch die Unwissenheit das allgemeine Ich (Brahma) nicht verhüllen, wohl aber verhüllt sie die Besonderheiten, — die Gīva's und den Īśa nämlich.

„Wo eine Luftspiegelung stattfindet, da erscheint Wasser; wenn man aber dieses Wasser als Luftspiegelung erkennt, so ist es, wenn auch erscheinend, nichtig. In gleicher Weise erscheint, wo das Substrat (Ādāra) ist, die Modalität; wo man aber diese als Substrat sieht, da ist die Modalität (Ārōpa), wenn auch erscheinend, nichtig.

Das Āvarana lässt die Gīva's und den Īśa, die nichts als Modalität sind, ihr Substrat, das Kūṭasṭa-Brahma, nicht erkennen, indem es ihre Anschauung umhüllt; aber das Substrat selbst kann es nicht umhüllen."

53.

Einwurf: Diese Verfinsterung ist nicht die Wirkung des Āvaraṇa, sondern vielmehr des Vikṣēpa.

„Schwer erreichbarer Lehrer! dasjenige, was den vollen Heilsstand ganz und gar nicht zur Klarheit kommen lässt, das ist doch wohl (vielmehr) der Vikṣēpa, der als Pańćakōṣa, als Gīva und als Welt hervorgetreten ist, nicht wahr? Warum habt Ihr denn das Āvaraṇa ein wüstes Unding gescholten?" Mein Sohn, der du so frägst, höre!

Der Commentar bemerkt: Wenn du sagst: „Ānandamajakōśa und Gīva sind doch nicht Producte des Vikṣēpa, warum hat er sich denn so ausgedrückt? so wisse, darum, weil der (Geist-)Reflex in den geistigen Vermögen Gīva und dessen Bewusstlosigkeit Ānandamajakōśa ist."

54.

Widerlegung: Im Gegentheil, — der Vikṣēpa ist in gewissem Sinne sogar ein Heilsmittel.

Obschon die Śakti des Vikṣēpa das schmerzvolle Werden selber ist, so ist es doch denen, die nach der Erlösung ringen, eine Gnadenhülfe. Gewährt denn die Mitternacht eine gleiche Wohlthat, wie der hülfreiche Tag? Was soll ich sagen, Sohn? Das Verhüllen (des Āvaraṇa, nicht das Sich-Entwickeln des Vikṣēpa) ist sehr bös.

55.

Fortsetzung von V. 54.

Wenn auch bei der Suṣupti[1] oder dem Pralaja[2] das scheinvolle All zu sein aufhört, — wer sind denn die, welche damit (eo ipso) des Seins, das sie versenkt hat, ledig, die Erlösung erlangen? Alles, was zum Vikṣēpa gehört, mag der Erlösung zuführen;[3] das grobe Āvaraṇa aber ist das Verderben, das so verdirbt, dass man die Erlösung nicht erreicht.

1 Nach dem Commentar: die letzte definitive Auflösung aller Dinge.

2 Nach dem Commentar: die zeitweilige Auflösung der Dinge nach Ablauf eines Brahma-Kalpa.

3 Insofern die Geistesvermögen, die auch Vikṣēpa sind, der heilsamen Contemplation dienen.

56.

Widerlegung des Einwurfs, dass das durch dieses realitätslose Heilsmittel gewonnene Heil dann doch auch realitätslos sein müsse.

Du sprichst: „Ei, wenn die Śakti des Vikṣēpa, die dem Silber in der Muschel gleich, erscheint, Lüge ist, so wird auch die durch diese Śakti als Heilmittel entstandene Erlösung Lüge sein.“ Darauf erwiedere ich: Nein! Wie aus den Banden des phantasievollen Schlafes der Schlaf sich endlich ausklärt (d. i. in den wachen Realzustand übergeht), so ist auch der (aus der Meditation, — einer Wirkung der täuschungsvollen Śakti des Vikṣēpa, — sich herausbildende) Zustand der Auflösung (in das allgemeine Brahma) real.

57.

Fortsetzung von V. 56.

Gift tilgt man durch Gift, Eisen durch Eisen, den abgeschossnen Pfeil durch (einen Gegen-)Pfeil, angesetzten

Schmutz durch Schmutz. So tilgt man auch die gemeine Mājā durch Mājā.[1] Alsdann geht zugleich die zaubervolle Mājā zu Grunde, — wie der Schürstab, der den Leichnam verbrennt.[2]

[1] „Wenn die geistgestaltete reine Mājā die weltgestaltete unreine Mājā beseitigt, so geht dann in der daraus entstehenden höchsten Erkenntniss sowohl die reine als die unreine Mājā unter.“

[2] Es ist Sitte, dass der Leichenverbrenner den Stab, womit er das Feuer schürt, wenn er seinen Dienst verrichtet hat, zuletzt auch verbrennt. Die Leiche ist die realitätslose grob-materielle Welt, der Schürstab versinnbildet die ebenfalls realitätslosen, aber feinmateriellen Geistesvermögen, womit das Feuer der Contemplation unterhalten wird.

58.

Die von dieser zweifachen Mājā verursachten sieben Seelenzustände.

Durch diese Mājā entstehen den Ǵīva's sieben Zustände. Höre nun diese sieben Zustände ordnungsmässig nennen: Umhüllung, Unwissenheit, (falscher) Schein, augenscheinlose Erkenntniss, augenscheinliche Erkenntniss, Schmerzvernichtung und Wonnestand. Dies sind sie.

59.

Beschreibung der ersten vier Zustände.

Die Unwissenheit ist die Thorheit, die das Selbst, welches Brahma ist, vergessen hat. Wenn man spricht: „es giebt kein höchstes Wesen; — wir sehen es nicht,“ — das ist die Umhüllung. Sagt aber ein Mensch in einseitig identificirendem Gedanken: „Ich bin Ǵīva“ (anstatt „ich bin Brahma“), so ist das der entstandene Schein.[1] Die Erahnung des (wahren) Selbst (i. e. des Brahma) auf Grund des Lehrerworts, — das ist die augenscheinlose Erkenntniss.[2]

[1] Indem man sein schlechtes Ich für das wahre Selbst hält.

[2] Augenscheinlose Erkenntniss, — insofern sie nämlich bloss auf der Autorität des Lehrers beruht und das Brahma noch nicht in dem eignen Selbst erschaut.

60.

Beschreibung der letzten drei Zustände.

Wenn man über das Wesen philosophirt und dann bei dem Schwinden jedes Zweifels das zweiheitslose Wesen zum eignen Selbst wird, — so ist das die augenscheinliche Erkenntniss. Sobald die Unterschiedenheit des thatlustigen Ǵīva aufhört, so ist das die Schmerzvernichtung. Wenn

man aber als völlig Erlöster ausgethan hat, so ist das der Wonnestand.*

* „Die Unwissenheit und die Umhüllung hängen mit der unreinen Mājā zusammen, der (falsche) Schein und die augenscheinlose Erkenntniss mit der reinen und unreinen zugleich, die drei andern Zustände aber mit der reinen. Durch die augenscheinliche Erkenntniss weicht die augenscheinlose und die Sichtbarkeit, die eine Wirkung der Śakti des Vikṣēpa ist (der Schein); durch die Schmerzvernichtung weicht die Umhüllung und durch die schrankenlose Wonne die Unwissenheit. Indem nun alle diese Zustände aufhören, wird das Selbst, beim Schwinden sogar der Namen jener Zustände, in staunensloser (d. i. im absolut potenzirten Sinne des stoischen nil admirari = leidenschaftsloser) Wonne aufstrahlen.“

61.

Erläuterung der sieben Zustände an dem Beispiele des „Zehnten“ (Daśama).

Damit dir das noch klarer werde, höre nun beispielshalber eine absonderliche Geschichte. Es schwammen einmal zehn Menschen durch einen Fluss und als sie an das Ufer stiegen, so zählte Einer derselben bloss neun Personen. Vergessend, dass er der selbzehnte war, stand er voll Verwirrung da.

62.

Fortsetzung.

Die (sich selbst nicht kennende) Verwirrung ist die Unwissenheit. „Er (der Zehnte) ist nicht; wir sehen ihn nicht“ — wenn man so spricht, das ist die anhangende Umhüllung. Das schmerzensvolle Weinen (darüber, als sei der Zehnte vom Flusse mit hinweggerissen worden) — das ist der falsche Schein; wenn man auf das Wort des vorübergehenden Wanderers „der Zehnte ist da; dort steht er ja,“ merkend, umschaut, so ist das die augenscheinlose Erkenntniss.

63.

Fortsetzung.

Wenn man dann auf das Wort des wackeren Wanderers „Du, der du die Neun gezählt hast, bist selbst der Zehnte“ sein Selbst erschaut, so ist das die augenscheinliche Erkenntniss. Das Aufhören des Weinens ist die Schmerzvernichtung, und die Wegklärung des Zweifels in dem befestigten Gemüth der Wonnestand.

64.

Belehrung über Mahāvākja.

Da sprach der Schüler: „O ehrwürdiger Lehrer, macht mich doch auch meine wahrhaftige Gestalt sehen, in der Weise, wie jener Zehnte sich sah.“ Der Lehrer antwortete: Wohlan, höre die wunderbare Thatsache, wie das Wort „Es“ das Wort „Tu“ und das Wort „Hoc“ dem reinen Zielsinne nach mit einander verbindet.

65.

Das Eine Ćaitanja erscheint als vier Ćaitanja's.

Man denkt sich den Einen Aether als „Gross-Aether“, als „Wolken-Aether“, als den „Aether im irdenen Krug“ und als den „Aether des darin enthaltenen Wassers“. Derselben realitätslosen Abstraction gemäss wird auch das Eine (Ćaitanja) als allgegenwärtiges Brahma, als Īśa, als Kūṭasṭa und als Ǵīva zum vierfachen Caitanja.*

* Dem Gross-Aether, d. i. dem allgemeinen Aether, entspricht das allgemeine Brahma; dem Wolken-Aether, d. i. dem Reflex des Aethers in dem Wolkenwasser, entspricht der vom Brahma reflectirte Īśa, als Collectivum alles secundären Lebens; dem Gefäss-Aether, d. i. dem in einem Gefässe eingeschlossenen Aethertheile, entspricht der Kūṭasṭa, als Theil des allgemeinen Brahma; und dem Wasser-Aether, d. i. dem in dem Wasser des Gefässes reflectirten Aether, entspricht der Ǵīva als Reflex des Kūṭasṭa innerhalb der Vermögen des menschlichen Geistes.

66.

Der Wort- und der Zielsinn des Mahāvākja.

Der nichtige Īśa und Ǵīva sind der Wortsinn des Wortes „Hoc“ und des Wortes „Tu“; das Brahma und das Selbst (Ātman oder Kūṭasṭa) machen den Zielsinn aus. Beide stecken in einander wie die Butter in der gekochten Milch, und sind so Eines. Der Butter gleich, die man (aus der Milch) herausquirlt, scheide du dich (dein wahres Du) durch Selbsterkenntniss (aus dem Ǵīva) heraus.

67.

Wie jene Ausscheidung zu Stande kömmt.

Wenn du frägst: Wie fängt man solche Ausscheidung an? so wisse: Man muss die Erkenntniss, die diesen zur Leiche werdenden Leib[1] das Ich nennt, ertödten. (Dieser Leib) ist doch nur eine Modification der fünf Elemente, nicht wahr?

Du bist auch nicht der Hauch,[2] der zur Nase herausfährt, in der Weise wie ein leerer Schlauch (Blasebalg) den Wind von sich lässt; der ist ja eine blosse Modification des Rag̓ōguṇa.

[1] Annamajakōśa.
[2] Prāṇamajakōśa.

68.

Fortsetzung.

Das (seelen-)werkzeugliche Manas und Buddi sind Thätigkeits-Verrichter; sollten diese das Selbst sein? Sie bilden zwei unterschiedliche Kōśa's;[1] sie sind eine Modification des Sattva-Guṇa; sie stehen zu dem werthlosen Traumzustand[2] in Beziehung. — Auch Ānandamajakōśa halte ja nicht für das (wahre) Ich! Der ist ja eine Modification des unwissenden Zustandes, der mit dem Tamō-Guṇa zusammenhängt.[3]

[1] Manōmajakōśa und Vig̓nānamajakōśa.

[2] Diese beiden Kōśa's, Manōmaja und Vig̓nānamaja bilden (allerdings im Verein mit Prāṇamaja) den feinmateriellen Leib, und diesem eignet von den drei Zuständen der Traumzustand. Siehe V. 39.

[3] „Weder die drei Körperformen (die ursachende, die feinmaterielle und die grobmaterielle), noch die drei Zustände (Wachen, Traum, Tiefschlaf), noch die drei Eigner (Abimānin): Prāg̓na, Taig̓asa, Viśva, noch auch die fünf Kōśa's sind das wahre Selbst."

69.

Ermahnung zur Abstreifung der fünf Kōśa's.

Das Selbst ist Wesenheit, Geist, Wonne, Gleichmaass, Stärke, Zeuge, einig, ewig, durchdringend. Erkenne denn das „Du" im Lichte des „Das", verlass die Höhle der differenzvollen, trüglichen fünf Kōśa's, die mit der Nichtigkeit und mit dem Schmerz der Materie u. s. w. behaftet sind, und werde so dem Aether gleich.

70.

Ist denn mein wahres Ich eine blosse Negation?

„Wenn man recht zusieht, so bleibt doch nach Abstreifung der fünf Kōśa's nichts übrig — als Vacuum. Etwas Anderes sehe ich nicht erscheinen. Ich werde also die schwarze Finsterniss als mein Ich geniessen, trugloser Lehrer." So sprach der Sohn und jener erwiederte zu seiner Aufklärung:

71.

Antwort: Nein. Du bist derjenige, der jenes Vacuum wahrnimmt.

Ist denn der vorher erwähnte Zehnte, der den Einen, sein eignes Selbst, das in geistiger Verblendung zählend und und zählend bloss neun Personen gewahrte, zuerst nicht sah, dann aber auch dieses in sich selber sah, ein grosses Vacuum? Schau doch, mein lieber Sohn! Sobald sich alles Sichtbare verbirgt, so bist du derjenige, der das sieht.

Der Commentar nimmt aṭankalum im Sinne von aneittum; es giebt aber einen bessern Sinn, wenn man es für das Gerundium des Zeitwortes aṭankutel nimmt.

72.

Fortsetzung von V. 71.

Die grobmaterielle, die feinmaterielle und die ursachende Form,* die drei damit verbundenen Zustände und die drei Zeiten, — wie Wellen, die sich in dem Geburtsmeer erheben, kommen, kommen und gehen sie. In welchem Maasse? Das will ich dir sagen. Auf das Geheiss des Gottes, der (am Weltende) unter dem Banianenbaume ruht, wirst du diesem Allen als Zeuge zusehen.

* Im Text steht eigentlich die „Unbewusstheit", die gewöhnlich als Suṣupti (Tiefschlaf) bezeichnet wird, und dem ursachenden Leibe eignet.

73.

Das Selbst sieht sich durch sich selbst.

Sprich nicht, wodurch soll ich, der Alles erkannt hat, mich selbst erkennen? Braucht denn der Strahl, der sein eignes Licht hat (um in sich klar zu werden), noch eines andern Strahls? Auch jener „Zehnte" hat sich vor Vielen nur durch sich selbst erkannt. Ist denn ein Elfter in ihm? Schau!

74.

Das wahre Selbst ist absolutes Wissen.

Den unwissenden Anhängern jener Afterlogik, die für das Wissen ein wissenmachendes zweites Wissen annehmen, wird ihre Haltlosigkeit zuletzt gelohnt werden. Du bist weder ein zu erkennendes (i. e. sinnlich wahrnehmbares), noch auch ein nicht zu erkennendes (rein negatives) Wesen. Dich selbst, der du Wissens-Substanz bist, hast du innerlich zu erfahren.

75.

Das Selbst, das Alles erleuchtet, leuchtet auch in sich selbst.

Ein Klumpen süssen Zuckers macht die gebacknen Mehlfladen durch und durch süss; — nun dieser Substanz, die das hervorbringt, wohnt doch wohl die Süssigkeit auch selber bei? Du wirst nun jenes innerste Wesen, welches das Wissen hergiebt, damit dieses und jenes körperliche Wesen wissenhaft werde und doch weder dieses noch jenes ist, wohl erkennen.

76.

Nur Brahma und Kūṭastha sind in und mit sich einig.

Dieses „Du" (im Sinne des Kūṭastha) ist und bleibt der Zielsinn des Ausdrucks „Tu"; das fessellose Brahma aber ist der Zielsinn des Ausdrucks „Hoc". Die endlichen Gīva's und Īśa bilden (beziehentlich) den Wortsinn. Diesen (zuletzt genannten) stets Getrennten gelingt nimmer die Einigung (wohl aber jenen beiden zuerst genannten).

77.

Die Gīva's und Īśa gehen in unzählige Unterschiede auseinander.

Nun höre auch, wie es um das mit dem Unterschied Behaftete steht. Sie (die Gīva's und Īśa) entfernen sich durch Namen, Ort, Modalität, Leib und Fassungskraft in einem Abstande, wie zwischen Hölle und Himmel, in so vielfacher Abstufung von einander, dass ihnen Einigung nun und nimmer gelingen wird.

78.

Drei exegetische Methoden zur Ermittlung des Zielsinnes.

Diejenigen, die in der Sanscrit-Literatur wohlbewandert sind, nehmen, wenn sich ein rechter Sinn mit Leichtigkeit nicht ergiebt, (die Stelle), um einen ordentlichen Sinn herauszubringen, im Zielsinne. Diese wohlbegründete Methode (zur Auffindung des Zielsinns) stellen sie als eine dreifache hin: Fahrenlassen, — Nichtfahrenlassen, — Fahrenlassen und Nichtfahrenlassen.*

* Mit andern Worten: substitutio, suppletio und abstractio. Siehe die zweite Erklärung zum folgenden Verse. Vergl. Bibliotheca Indica by Dr. E. Röer, Vol. X. No. 86 S. 18 u. fgg.

79.

Beispiele zu V. 78.

„Im Ganges liegt ein Hirtendorf; das Schwarze läuft sammt dem Rothen; Sōjam[1] Dēvadatta“,[2] so pflegt man beispielshalber zu sagen. Durch die drei (so exemplificirten) exegetischen Methoden wird jedes widerstrebende Wort in den klassischen Werken zum sinnvollen.[2]

[1] Das sanscrit. Sōjam i. e. sō 'jam ist das tamul. avan ivan, „Dieser ist Jener“.

[2] Der Commentar bemerkt:

Wenn es heisst: „Im Ganges liegt ein Hirtendorf,“ so denkt man: Ei, kann denn im Ganges ein Hirtendorf liegen? Nein, es wird am Ufer liegen. Nun, das ist die „Methode des Fahrenlassens“; denn dieses (den Begriff des Flusses) fahren lassend, setzt man dafür jenes (den Begriff des Ufers). Ferner, wenn es heisst: „Das Schwarze und das Rothe läuft“, so denkt man: Kann denn das Schwarze und das Rothe an sich laufen? Nein, die schwarze Kuh und das rothe Pferd laufen. Nun, das ist die „Methode des Nichtfahrenlassens“; denn den Begriff der Farbe nicht fahren lassend, versteht man den Begriff der Kuh und des Pferdes hinzu. Die Methode des Fahrenlassens und Nichtfahrenlassens aber findet dann statt, wenn es heisst: „Jener, der an jenem Orte zu jener Zeit in jener Gestalt sich zeigte, ist dieser, der sich an diesem Orte zu dieser Zeit in dieser Gestalt zeigt;“ denn da lässt man das Alles (Ort, Zeit und Gestalt) fahren, nicht aber den Begriff des Menschen.

Wenn es nun heisst, man soll das Wort „Tu“ mittelst der ersten Methode interpretiren, so lässt man die Vorstellung von den drei Körperformen fahren und sieht dafür das Kūṭastha Ćaitanja, das an den Eigenschaften derselben keinen Theil hat. Wenn es ferner heisst, man solle das Wort „Hoc“ mittelst der zweiten Methode interpretiren, so lässt man, weil das Ćaitanja ohne Seligkeitsgenuss nicht strahlt, zwar das Ćaitanja nicht fahren, nimmt aber den Begriff des Seligkeit-Brahma's hinzu. Wenn es endlich heisst, man soll das Wort „Es“ mittelst der dritten Methode interpretiren, so lässt man, weil Wissen nicht ohne Seligkeit und Seligkeit nicht ohne Wissen ist, die Zwiegespaltenheit dieser Begriffe fahren, nicht aber das zwiespaltslose Advaita-Wesen selbst.

80.

Nähere Erklärung des dritten Beispiels.

Der Wortlaut jener gebräuchlichen Redensart „Sōjam“ wird den Dēvadatta ganz deutlich als numerisch Einen aufzeigen, wenn man alle jene Widersprüche von andrem Ort und Zeit, von „Dieser und Jener“ fahren lässt, den schliesslichen Zielsinn aber festhaltend darüber nachdenkt.

81.

Anwendung des dritten Beispiels.

(Eben so) wird, wenn man den zwiespältigen Wortsinn jener philosophischen Kunstausdrücke (Tu und Hoc) fahren lässt, das Wesen aber, das — als Sākṣin — Brahma ist, festhält, die einigende Kraft des Ausdrucks „Es“ zeigen, dass der

Sinn der Worte „das bist du“ und „du bist das“ für alle Zeiten Ein Ungetheiltes ist.

82.

Der Zustand der Svānubūti.

Der Aether, den man in dem Wasser des Krugs, und der Aether, den man in dem Wasser der Wolke sieht, sind beide Schein; der Gefässäther und der grosse Aether aber gehen für immer in Eins zusammen.* So sind auch das allumfassende Brahma und der Sākṣin (d. i. der Kūṭasta) für immer Eins. In Folge der Svānubūti sollst du in dem Gefühl „Śivō 'ham“ (= Ich bin selig) unwandelbar beruhen.

* Die beiden erstern sind blosse Spiegelbilder. Der dritte aber ist nur ein Theil des vierten.

83.

Der Schüler sieht sich, dem Worte des Lehrers gemäss, in der Samādi selber.

Des philosophischen Weges, den der zufluchtsreiche Lehrer genannt, nicht verfehlend, überschritt er die fünf Kōṣa's, beseitigte die (dann zum Vorschein kommende) Leere, gab das nur noch geringe Gedächtniss auf, liess auch den Gedanken des Kūṭasta Brahma fallen und gelangte nun so zur Anschauung der einheitlichen Fülle.

84.

Fortsetzung von V. 84.

Er tauchte unter in der Fluth der sich selbst geniessenden Seligkeit, er wurde theillos, er übersprang alles, wie z. B. die körperlichen Organe, er wurde Geist und in Gegenwart des wahren Lehrers, in welchem der absolute Geist sich verkörpert hatte, erlangte er mitten im wachen Zustande die höchste Suṣupti, und somit seine wahre Natur, — der gute Sohn.

85.

Der Schüler erwacht aus der Samādi.

Nachdem der edle Sohn lange Zeit in diesem Zustande verharrt hatte, trat sein Verstand allmählig wieder heraus und er gelangte zum Bewusstsein. Er sah den fleckenlosen Lehrer. Da fiel er, während Thränen seinen Augen entrannen, an-

betend nieder zu seinen Füssen und erhob sich dann wieder und umkreiste ihn ehrerbietig. Nun sprach er mit gefalteten Händen, um den Lehrer huldvollen Angesichts (weiter) zu befragen.

86.

Dankbarkeit des Schülers.

„O Herr, — Wesenhafter, der in mir unendliche Geburten geleitet hat, — o Lehrer, der mich zu unterrichten sich offenbart hat! Preis und Lob! Für die Hülfe, die Ihr mir zu meiner Erlösung geleistet habt, wüsste ich Hund auch nicht Eine Gegenhülfe zu leisten. O Preis und Lob den heiligen Füssen!“

87.

Ermahnung zur philosophischen Beständigkeit.

Als der Schüler so sprach, sah ihn der Lehrer freudig an, hiess ihn dicht vor sich hinstellen und sagte dann voll Huld: Wenn du unbehelligt von den drei schmählichen Hindernissen in der absoluten Weisheit fest verharrst, so ist das die von dir geleistete Gegenhülfe (i. e. Belohnung).

88.

Es giebt allerdings philosophische Hindernisse.

„Wird denn die Weisheit, die ohne den Zwiespalt des Du und des Ich allenthalben in vollkommner Fülle sich als das (absolute) Ich erkannt hat, wieder hinschwinden?“ Also der Schüler. Darauf der Lehrer: Das Brahma-Wesen, welches das (absolute) Selbst ist, tritt in dem Unterricht des wahren Lehrers und in den Vēdāntaschriften allerdings klar hervor. Gleichwohl, — wenn Hindernisse vorhanden sind, so ist die (Selbst-)Erfahrung nichts Bleibendes.

89.

Jene drei Hindernisse und ihre Gegenmittel.

Du frägst, was jene Hindernisse sind. Antwort: Thorheit, Zweifel, Verkehrtheit. Diese drei gewaltthätigen Stücke kommen durch den Verkehr vieler Geburten mit herauf, und wo sie mit heraufkommen, da erstirbt die Weisheit. Diese beseitigst du mit Sicherheit durch Hören, Nachdenken und Betrachten.

90.

Ein Beispiel zu V. 89.

Wenn das Feuer (durch Besprechung) gebunden wird, so kann es auch nicht im Geringsten brennen. So wird auch die vorhandene Fessel* von verdüstertem Wissen nicht verzehrt. Eifrig übend musst du durch Hören, Denken und Betrachten die hindernde Thorheit, Zweifel und Verkehrtheit austreiben.

* „Die Lust an den Sinnendingen."

91.

Die Natur jener drei Hindernisse.

Das, was die Brahma-Vorstellung verdeckt und den Zwiespalt (i. e. die zwiespältigen Sinnendinge) aufzeigt, nennen die Wackern Thorheit; das Gemüth, das den Worten des Lehrers misstrauend verdickt, Zweifel; die im Innern haftende Verblendung aber, die das wandelbare Universum für die Wesenheit und den Leib für das Ich hält, Verkehrtheit.

92.

Die Natur der drei Gegenmittel.

Die Aneignung der philosophischen Erfahrung (wie sie in den Vēdānta-Schriften niedergelegt ist) nennt man „Hören"; die rationelle Durchforschung des harmonischen Sinnes (jener Schriften) „Nachdenken"; die mit vollständiger Isolirung (i. e. Sammlung) des Geistes verbundene Anschauung „Betrachtung". Wenn du immer so thust, so wirst du die Erlösung erlangen.

93.

Wie lange jene drei Gegenmittel nöthig sind.

So lange es einen Erkennenden und eine Erkenntniss giebt,[1] so lange braucht es auch (jener Mittel); nachher braucht es irgend eines Thuns nicht fürder. Die Lebens-Erlösten erlangen die Leibes-Erlöstheit, indem sie aufgehn in die Natur des zu Erkennenden, das, wie der Aether, ewig unverworren bleibt.[2]

[1] Das heisst: so lange der Erkennende und das zu Erkennende noch nicht in Eins zusammenfallen.

[2] Der Aether, obgleich er die vier andern Elemente durchdringt, bleibt doch von ihnen unberührt; so durchdringt auch das Brahma die gesammte Sichtbarkeit und wird doch selbst davon nicht berührt.

94.
Die vier Klassen der Lebens-Erlösten.

Die weisheitsvollen Lebens-Erlösten zerfallen in vier Klassen; höre! Ihre Namen sind: der äthergleiche Brahma-Wisser, der Brahma-Liebe, der Brahma-Liebere und der Brahma-Liebste. Ich will dir nun den Standpunkt des Brahma-Wissers und die stufenmässige Würde der drei Uebrigen nennen.

95.
Charakterisirung der Brahma-Wisser.

Die zu Weisen, zu Brahma-Wissern Abgeklärten pflegen, ehe sie sich abklären, die ihrer besondern Kaste und ihrem besondern Lebensstand vorgeschriebenen Bräuche, wenn es ihnen auch ein lästiges Geschäft ist, der (unphilosophischen) Mehrzahl zum Frommen* getreulich zu verrichten, — sie, die aus dem vollendeten Standpunkte nie herausfallenden Lebens-Erlösten.

* Vergl. Bagavadg. II, 25—26.

96.
Fortsetzung.

Selbst wenn Gelüste und die andern Leidenschaften (in den Brahma-Wissern) auftauchen sollten, so vergeht das Alles im Augenblick; sie halten es nicht im Geiste fest. Wie Wassertropfen auf dem Lotusblatt, so verkehren sie mit der Welt.* Sie verstellen sich zu Thoren; sie zeigen nicht ihre Wissens-Tüchtigkeit; ja selbst zu Stummen werden sie, die innerlich von Wonne durchdrungenen Lebens-Erlösten.

* Ein häufiges Bild für äussere Gemeinschaft ohne innere Verwandtschaft; die Wassertropfen hängen ganz lose auf den Lotusblättern. Ohne Bild: die Brahma-Wisser reden und handeln wie die Welt, — denken aber ganz anders.

97.
Fortsetzung.

Das durch unterschiedene Werke entstandene Prārabda ist sehr verschieden; daher werden auch die Beschäftigungen (auf Erden) dem betreffenden Individuum stets angemessen sein. Sie mögen daher entweder Grossbusse verrichten, oder Handel treiben, oder die Erde regieren, oder aber sich von Betteln nähren, — die Lebens-Erlösten.

98.

Fortsetzung.

An das Vergangene denken sie nicht; über das Künftige sinnen sie nicht; was eben vor ihren Augen steht, geniessen sie. Wenn die Mittagssonne als Ambrosia vom Himmel schösse, ja wenn selbst ein hingeschiedener Leichnam wieder zu leben anfinge: sie sehen auf nichts mit Verwunderung, sie nennen nichts gut oder böse, — die Lebens-Erlösten, die Sākṣin-artigen, Gleichmaassvollen.*

* Sie sind indifferente Zeugen dessen, was um sie her vorgeht.

99.

Die Natur der drei übrigen Klassen von Lebens-Erlösten.

Zwei von den drei Uebrigen aber (der Brahma-Liebe und der Brahma-Liebere) ergeben sich dem Geschäfte der Contemplation. Jener, welcher der Fortexistenz seines Leibes wegen für sich denkt, — das ist der Brahma-Liebe. Er, der von einem Andern aufmerksam gemacht wird, — das ist der Brahma-Liebere. Jener aber, der weder durch Andre, noch durch sich selber weiss,* ist der Brahma-Liebste.

* D. i. derjenige, der in der Contemplation vollständig aufgegangen ist.

100.

Unterschied zwischen dem contemplationslosen Brahma-Wisser und den drei übrigen Klassen der contemplirenden Lebens-Erlösten.

Wenn auch dieser kostbaren Leute (der Lebens-Erlösten) in solcher Weise sehr viele sind, so wird doch die Erlösung selbst (für alle) nur Eine sein. Frägst du aber: Ei, was hat denn dann die anstrengungsvolle Contemplation für einen Nutzen? So antworte ich: Der Brahma-Wisser geniesst das vom (vergeltenden) Schicksal bestimmte Leiden; der Brahma-Liebe, der Brahma-Liebere und der Brahma-Liebste dagegen leben glückselig dahin.

101.

Innerer Unterschied zwischen dem Brahma-Wisser und dem unphilosophischen Thoren bei äusserer Unterschiedslosigkeit.

Wenn selbst die Brahma-Weisen gleich Werkthoren* dahinleben, wie soll dann die zähe Thorheit weichen und der Zustand des Nichtwiedergeborenwerdens eintreten? Ant-

wort: Der allumfassende Aether mischt sich ja mit den vier übrigen Elementen, ohne darin hangen zu bleiben; nun so ist es auch mit diesen Beiden.

* Das sind solche, die in Ceremonien u. s. w. das Heil suchen.

102.

Erhabenheit der Lebens-Erlösten.

Diejenigen, die den Lebens-Erlösten Verehrung weihen, haben alle Büssungen (so gut wie) vollendet und sind Daseins-rein geworden zur Freude Brahma's, Viṣṇu's und Śiva's. Also lassen sich viele heilige Sprüche vernehmen. Nun aber höre auch, wie die schwer zu erreichenden Lebens-Erlösten zur Leibes-Erlösung gelangen.

103.

Weg zur Leibes-Erlösung.

Wie das Weltende-Feuer seinen Docht (i. e. die fünf Elemente), so wird das Feuer der Weisheit Alles (Sanćita), als den verschiedenfachen Saamen vieler Geburten, zu weisser Asche brennen. Das Āgāmja wird, ohne im Geringsten zu nahen, sich fern machen, und das übrig gelassene Thun* des Prārabd̒a wird durch Abgeniessung zu Ende gehen.

* Dieses stellt sich dem Commentar zufolge als Gelüst, Gelüstlosigkeit und Ander-Gelüst dar. (Siehe Panćad. II, 6).

104.

Wie die beiderlei Thaten (die bösen und die guten) zu Ende gehen.

Während man nun so mit Geduld das Prārabd̒a auf sich nimmt, — wie geht denn da das Thun also zu Grunde, dass es Einem nicht mehr zu einer andern Existenz auf dem Fusse folgt? Antwort: Jene kleinen Geister, die den Weisen schmähen, nehmen seine bösen Thaten auf sich; die Verständigen aber, die ihn mit Verstand ehren, ziehen seine guten Thaten auf sich.*

* Man darf nicht vergessen, dass auch die Tugend, sofern sie auf einer Thätigkeit beruht, ein Abfall von der absoluten Wahrheit ist, und dass sie sich von der Sünde (im eigentlichen Sinne) nur dem Grade nach unterscheidet.

105.

Wie die dreifache Leibesform endlich zn Grunde geht.

Durch das Feuer der köstlichen wahren Erkenntniss wird die bewusstlose (= ursachende) Körperform zur Asche; die

grobmaterielle Körperform sinkt mit der Zeit als Leiche hin; dann wird, dem Wasser auf dem heissen Schmiedeeisen gleich, die feinmaterielle Körperform sich vergeistigen, durchdringend werden und in der unwandelbaren Wesenheit niederschlagen. *

* Der Commentar stellt mit der ursachenden Körperform das Sancita in Parallele (denn das ist der „Geburts-Saamen") mit der grobmateriellen Körperform das Prārabda (denn sie ist der Sitz der Empfindung und an diese wendet sich das vergeltende Schicksal mit seinen äussern Fügungen) und endlich mit der feinmateriellen Körperform das Āgāmja (denn sie ist das Organon aller Thätigkeit).

196.

Die Natur der körperlosen Seligkeit.

Wenn der Upādi des Gefässes aufhört, so wird der (darin eingeschlossene) Aether (mit dem allgemeinen Aether) eins. Dem ähnlich erlangen die Lebens-Erlösten, sobald der Upādi des Leibes aufhört, ohne Anfang, Mittel und Ende, ohne Inneres und Aeusseres, die Stufe der unwandelbaren Leibes-Erlösung.

107.

Ermahnung zur philosophischen Beständigkeit.

Mein Sohn, der du (vorher aus deiner Erfahrung heraus) geredet hast! der umgebende Aether ist allenthalben, doch aber, wenn man die Erde aufgräbt, so tritt der Aether in dem Brunnen (wie eben erst entstanden) in die Erscheinung. So tritt auch das uralte Brahma, als eben erst durch die heilige Schrift entstanden, hervor. Bei dem Gedanken: „Wir Endlose sind für alle Zeiten Eins" verharre du ruhig!

108.

Fortsetzung.

Wie das Wasser des Wüstenbildes, wie das Silber der Muschel, wie die Stadt der Gandarba's, wie ein Ort im Traum, wie die Bläue des Himmels, wie die Schlange im Strick, wie der Sohn der Unfruchtbaren, wie das Horn des Hasen, wie der Mann in der dicken Pfoste, — so ist dieses ganze Universum eine Lüge. Nur die Weisheit ist Wesenheit. Mein Sohn! Vergiss Dein ja nicht, — unserm Gebot gemäss.

ZWEITER THEIL.

ZWEIFELS-KLÄRUNG.

1.

Der Zweck dieses zweiten Theils.

In der Weise derer, die, nachdem sie ein Loch gegraben und einen langen Pfeiler bedächtig hineingesetzt, dann, stossend und immer stossend, ihn fest einrammen, trage ich nun die Zweifels-Klärung vor, damit die Geistesthätigkeit, die in der absoluten Wesenheit Wurzel geschlagen hat, einen festen Stand erlange.

2.

Verhältniss des Schülers zum Lehrer.

Guten Sinnes ein Weiser, ging er, in der Art eines Aeffchens *, dem guten Lehrer nimmer von der Seite, folgte ihm vielmehr stets nach, ihm, der ihm, von den Modificationen der Grosselemente an bis zu der eigenschaftslosen Körpererlösung, Alles erklärt hatte.

* Das Benehmen des Affens, der seine Jungen nur dann in die Arme nimmt, wenn sie sich selbst anhängen, ist ein sehr gewöhnliches Bild zur Bezeichnung eines freiwilligen Verhältnisses zwischen der rettenden Gottheit und dem zu rettenden Menschen. Das Gebahren der Katze, die ihre Jungen wider Willen mit sich schleppt, versinnbildet das Gegentheil.

3.

Der Lehrer sondirt den Schüler in Bezug auf seine innere Erfahrung.

Da sprach der Lehrer, indem er den lieben Sohn ansah, der ihm folgte, wie der Schatten dem Manne. Bist du ganz zum Sākṣin geworden? Ist in deinen Gedanken jeder Zweifel

gelöst? Sind in deiner Erkenntniss alle Abstände (Differenzen) in Eins zusammengefallen? Sprich dich aus über deine Erfahrung.

4.

Der Schüler beruhigt den Lehrer.

Nun umfasste der Schüler beide Füsse des Lehrers und sprach: „O meine Mutter! Die Teufel, (ich meine) jene Differenzen, die in dem grausen Urwald der Geburten sich aus dem Dunkel der leidenschaftlichen Verblendung erheben, — könnten die wohl Stich halten, wenn auf dem morgendlichen Hügel Eurer Gnade die Sonne der Unterweisung aufgeht und der Weisheit herrlicher Strahl sich so entfaltet, dass das Auge des Geistes klar dareinschaut?“

5.

Der Schüler wünscht noch weitere Befestigung.

„Indess wenn auch die von dem Zauberer hinweg beschworenen Teufel weichen, so schreibt man doch noch Diagrammata und heftet sie an, damit jene ja nicht wiederkommen. So ist zwar auch durch Euren Unterricht die leidenschaftliche Verblendung bereits gewichen, o Herr! Dennoch habe ich noch eine Bitte zu thun, auf dass mein Sinn ganz fest werde.“

6.

Zwei Bedenken des Schülers über zwei scheinbare Widersprüche.

„Ihr sagtet: Erkenne mittelst der Erkenntnissregel der Offenbarung! und: Das einige Brahma ist der Beschreibung unerreichbar. (Ihr sagtet ferner): In deinem Herzen erfasse es! und: es ist dem elenden Geiste unerreichbar, dieses durch sich selbst erglänzende Wesen! — Damit sind mir nun zwei verwirrende Bedenken aufgesprossen. Reisset doch diese aus.“

7.

Antwort auf das erste Bedenken. Das Brahma ist durch keine der vier Erkenntnissregeln (Pramāṇa) direct erkennbar.

(Der Lehrer antwortete): Auch mittelst der drei übrigen Erkenntnissregeln [1] ist das Wesen (schlechthin) nicht zu bestimmen. Es ist ja weder ein sinnliches Ding, noch etwas

Gewordenes, noch auch Zweies; desshalb ist (jede positive Bestimmung mittelst der drei übrigen Erkenntnissregeln) ein Fehler. Und da (in diesem Wesen) ein Zusammenschluss eigenschaftlicher Besonderheiten nicht statt findet, so ist es auch der Beschreibung (und mithin den Vēda's) unerreichbar; das wirst du nun erkennen.[2]

1 Wahrnehmung, Folgerung und Analogie (Drişţi, Anumāna, Upamāna).

2 Da das absolute Wesen ein übersinnliches Object ist, so passt die Erkenntnissregel der Wahrnehmung nicht dazu; da es ferner nichts Gewordenes ist, so kann man die Erkenntnissregel der Folgerung nicht anwenden, mittelst deren man aus der Wirkung auf die Ursache zu schliessen pflegt; da es weiter ohne Gleichen ist, so lässt sich auch die Erkenntnissregel der Analogie nicht brauchen, und da es endlich aus einzelnen Eigenschaften nicht besteht, so widersteht es jeder Beschreibung und es kann mithin auch in der Offenbarung nicht dargelegt und somit auch nicht daraus erkannt werden.

Der Lehrer steigert den ersten Widerspruch, bevor er ihn hebt.

8.

Nur indirect lässt sich das Brahma aus der Offenbarung erkennen.

Dieselhe heil. Schrift, die das Brahma ein dem Worte unerreichbares Wesen nennt, zeigt doch jenes Wesen auf dem Wege der Wortauslegung (implicite), nicht wahr? Frägst du aber: Welches von den beiden Worten * ist denn die Erkenntnissquelle? Antwort: Beide sind Wahrheit. Die heil. Schrift lügt nicht.

* Der Commentar versteht darunter die Worte „Tu“ und „Hoc“, die mit „Es“ das Mahāvākja bilden. Es ist aber vielleicht die doppelte Behauptung, dass das Brahma (direct) unerkennbar und (indirect) erkennbar sei, darunter zu verstehen.

9.

Diese indirecte Erkenntnissweise ist negativer Art.

Die Frau, die in Bezug auf diejenigen, die ihre Liebsten nicht waren, sprach: „Das ist er nicht, das ist er nicht,“ schwieg schämerlich, als man ihr den (wirklichen) Liebsten (zeigte und sie darüber) befrug. So ist es auch mit der h. Schrift. Sie spricht erst abweisend: „Das ist es (das Brahma) nicht, das ist es nicht,“ und von dem auf diese Weise nachher überbleibenden Brahma redet sie, — auch nicht redend.

10.

Antwort auf das zweite Bedenken (V. 6). Aeussere und innere Thätigkeit des Geistes.

Das zur Lösung des ersten Zweifels Gesagte wirst du nun verstehen. Höre nun auch die Antwort zur Lösung des

zweiten. Den Sinnen ist der Geist ein König; dessen Gedanken spielen als Manas und als Buddi nach aussen und nach innen.

11.

Die intellectuelle Thätigkeit und die Geistesvermögen.

Wie, deinem Gesichte gleich, im Spiegel ein anderes Gesicht erscheint, so erscheint der Reflex des absoluten Geistes als Geist in der Buddi. Die fleckenlose (intellectuelle) Thätigkeit wandelt auf dem Wege dieses Reflexes (innerhalb der Geistesvermögen). Nun eben diese, mein tugendhafter wackrer Sohn, nennt man Intelligenz, nicht wahr?

Der Commentar bemerkt: Um zu sagen: „Der Reflex in den Geistesvermögen ist der Geistreflex," spricht er: „Er erscheint als Geist in der Buddi." Um zu sagen: „Der in der Buddi wohnende Geistreflex ist die (intellectuelle) Thätigkeit," spricht er: „Die reine (intellectuelle) Thätigkeit." Um zu sagen: „Diese (intellectuelle) Thätigkeit empfängt ihr Licht mittelst des Geistreflexes," spricht er: „Sie wandelt auf dem Wege jenes Reflexes."

12.

Fortsetzung. Verhältniss der Vorstellung zu dem vorgestellten Dinge.

Wie geschmolznes Kupfer und Zink die verschiedenfachsten Gestalten annimmt, so nehmen die Vorstellungen die Gestalt der körperlichen Gegenstände an. Der Geistreflex von wunderbarer Gewalt bringt diese Gegenstände alle zur Erscheinung. Dinge in der Finsterniss kann man ohne Licht und ohne Auge nicht sehen.

13.

Verschiedene Erkenntnissweise in Rücksicht auf lichte und lichtlose Dinge.

Mit einer angezündeten Leuchte und mit dem Auge zugleich muss man Dinge, die an und für sich finster sind, anschauen. Begehrst du aber die klare Sonne zu sehen, so reicht das Auge hin. (Dem ähnlich) braucht es, um das ausgedehnte Universum wahrzunehmen, der reinen Intellectualität sowohl, als der äussern Facultas; die Intellectualität aber allein reicht aus für diejenigen, welche das absolute Wesen erschauen wollen.*

* Die Intellectualität ist das Auge, das den absoluten Geist unmittelbar anschaut; die Facultas ist die Leuchte, die erst ihr Licht auf die materiellen Aussendinge werfen

muss, ehe sie von dem Auge des Geistes erkannt werden. Die Intellectualitä ist das Substratum (Ādāra), auf welchem die Facultas (als Ādēja) ruht.

14.

Beschreibung des Manas. Eigentliche Antwort auf das zweite Bedenken. (V. 6).

Diejenige Modification, in welcher (innerer) Intellectus und (äussere) Facultas* sich vereinigen, nennt man Manas. Insofern es nun (zur Erkenntniss des höchsten Geistes) des im Innern sich erhebenden Intellectus bedarf, ist jener dem Manas erreichbar. Dem Manas aber, sofern ihm jenes beunruhigende Vermögen (die äussern Dinge zu erkennen) eignet, ist er unerreichbar. Siehe, so musst du's fassen und den Zweifel fahren lassend in dir selber klar werden.

* „Das Erkennen, das mit dem Geiste in Verbindung steht, nennt er Intellectus, und das Erkennen, das mit den materiellen Dingen in Verbindung steht, Facultas.“ Manas hat demnach eine doppelte Natur, eine geistige und eine materielle, und eine doppelte Richtung, eine nach aussen und eine nach innen.

15.

Der Schüler frägt, wie der Geist in dem absoluten Geiste endlich zum Stillstande gelange.

„O trugloser, allerhöchster Lehrer! Alles, was Ihr jetzt auseinandergesetzt habt, habe ich verstanden. Höret nur noch Ein Wort. Nicht wahr, der Geist ist dasjenige, was, alles Schwankens ledig, in ungetheilter Fülle die Gestalt des Tat (i. e. Hoc, als des allgemeinen Brahma) annehmen soll; die Contemplation aber (durch die er allein zum Stillstande im Brahma gelangen kann) schwankt ja einer Schaukel gleich umher. Wie geschieht es denn nun, dass dieser Geist, der in Einem Augenblicke als eine vielfache Welt sich erhebt, zu seinem (eigensten) Wesen gelangt, und in dem (absoluten) Wesen unbewegt den Stand einer vor dem Winde gesicherten Fackel erreicht? Das sagt mir.

16.

Antwort. Dem Manas eignen die drei Guṇa's.

Der Eigenschaften des denkenden Manas sind drei. Wo die eine von den dreien vorwiegt, da treten die beiden andern zurück. Wo der gütevolle Sattva-Guṇa die Oberhand hat, da entsteht göttliche Vollkommenheit, das Ziel der Reli-

giosität. Wo der Rag̓ō-Guṇa vorherrscht, da ensteht Hang zur Welt, zur Leiblichkeit und zur (weltlichen) Wissenschaft. Wo endlich, o du mein theurer Sohn! der Tamō-Guṇa die Oberhand hat, da entsteht dämonische Vollkommenheit. Das wisse!

17.

Wo bloss der Sattva-Guṇa übrig bleibt, da gelangt der Geist zum absoluten Stillstand.

Das Manas ist wesentlich Sattva; die beiden andern Guṇa sind bloss (accidentaliter) beigemischt. Treibt man diese (ernstlich) aus, so vergehen sie. Wenn man den Weg der wahren Weisheit, der zum (absoluten) Selbst führt, nicht verlässt, so werden Tamō- und Rag̓ō-Guṇa zu nichte. Darauf vergeht aller Wandel und alles Wanken, und wenn das vergeht, gleicht das Manas dem fleckenlos unwandelbaren Aether. So wird auch dein Geist werden. Sich jenem Brahma vereinigend, wird er in der differenzlosen Contemplation (Nirvikalpa Samādi) feststehen.

18.

Fortsetzung.

Wenn man vor einen fleckenlosen Spiegel einen andern fleckenlosen Spiegel hält, so wird er seiner glänzenden Natur theilhaftig und aller Unterschied zwischen den beiden hört auf. Dem ähnlich klärt sich der Geist, der mit Brahma eins geworden, das, unermesslich, Alles durchdringt und Wesen, Geist und Wonne ist. Wenn man aber so geartet ist, wo bleibt dann die Welt und wo die Schwankung? In dieser Weise löse dir deinen Zweifel.

19.

Frage: Verhältniss der Lebens-Erlösten zu dem noch nicht abgenossenen Rest verdienter Schickung.

„Wenn Manas, sich (dem Brahma) einigend, abstirbt, womit werden dann die Lebens-Erlösten, so lange sie existiren, die verdiente Schickung abgeniessen? Nicht wahr, jener Genuss (verdienter Schickung) muss eben abgenossen werden. Wenn es sich denn um Geniessen handelt, — ei Manas ist ja Etwas,

das vergangen ist. Wo aber das elende Manas (als das Organ der Empfindung) vergeht, da ist keine Empfindung mehr möglich. Wenn sie aber doch zum Vorschein kommt, so kann nicht von Erlösten die Rede sein. O redet wohl, mein Lehrer, auf dass diese Verwirrung in mir sich kläre.“ So sprach der All-gewordne (Schüler).

20.

Antwort: Es giebt einen doppelten Untergang des Manas.

Man unterscheidet einen doppelten Untergang des Manas: einen eigengestaltlichen Untergang (Svarūpanāśa)[1] und einen gestaltlosen Untergang (Arūpanāśa)[2]. Von diesen zwei Arten kommt dem nicht mehr fragenden (weil Alles wissenden) Lebens-Erlösten die eine (nämlich der eigengestaltliche Untergang), dem Leibes-Erlösten die andre (nämlich der gestaltlose Untergang) zu, mein Sohn! Wenn das Manas als Sattva, das seine eigenthümliche Natur ist, überbleibt, der Raǵō-Guṇa und der Tamō-Guṇa aber untergehen, so ist das der eigengestaltliche Untergang; o du Sündloser! Wenn aber bei der Auflösung des feinmateriellen Leibes sich auch der Sattva-Guṇa auflöst, so ist das der gestaltslose Untergang.

[1] D. i. ein solcher Untergang (alles Uebrigen), dass bloss die Eigengestalt (d. i. das eigenste Wesen) übrig bleibt.

[2] D. i. ein solcher Untergang, dass überhaupt eine Gestalt (d. i. ein Selbstwesen) nicht übrig bleibt.

21.

Auch nachdem Raǵo-Guṇa und Tamō-Guṇa untergegangen, ist das Manas mittelst des überbleibenden Sattva-Guṇa die verdiente Schickung abzugeniessen fähig.

Der reine Sattva-Guṇa ist (bei den Lebens-Erlösten) die wahre Natur. Wenn der Staub und die Finsterniss (i. e. Raǵō- und Tamō-Guṇa) vergehen, so vergeht selbst das Wort „Manas“. Was die Gegenwart anlangt, so geniessen sie (die Lebens-Erlösten) die vorkommenden Genüsse; wenn sie an das Künftige und an das Vergangene denken, so freuen und härmen sie sich nicht darüber. Der Selbstsucht, die da spricht: „Ich thue es,“ entsagend, zum Nichtthäter werdend, der Thätigkeit der Geistesvermögen und den drei Zuständen (Wachen, Traum, Tiefschlaf) zuschauend, kann man recht

wohl ein Lebens-Erlöster sein und doch kann dabei ein Genuss (der verdienten Schickung) statt finden. Hier ist kein Hinderniss! * Das erkennend, vernichte du den Zweifel. (Siehe V. 19).

* „Wenn man auch mittelst des Sattva-seienden Manas dieses geniesst, so sind doch die daraus kommenden Leiden und Freuden für die Lebens-Erlösten nicht vorhanden.“

22.

Frage: Wie ist denn aber bei einer Thätigkeit des Manas die Samā́di möglich?

„Wenn, so lange eine Thätigkeit statt findet, von Samā́di die Rede ist, so kann die doch nur eine mit Differenz behaftete sein, nicht wahr? Oder schweift denn das Manas nicht dabei umher? Wenn es aber umherschweift, so wird auch die Betrachtung ausgleiten, nicht wahr?“ Wenn du so sprichst, so höre darauf dieses Beispiel: Das Herz der Frau, die, lüstern geworden, erst ganz kürzlich ihren Galan umarmt hat, wird, auch während sie die beschwerlichen Hausgeschäfte verrichtet, der Lust, die sie bei der Umarmung genossen hat, stets nachhängen. *

* Wie jene Frau die Hausgeschäfte ganz mechanisch verrichtet, während ihr Herz in der Lust am Manne ganz absorbirt ist, so verrichtet auch der Lebens-Erlöste die Lebensgeschäfte ganz mechanisch, während sein Geist im Brahma absorbirt ist.

23.

Frage: Wie kann den Nichtthäter-seienden Lebens-Erlösten ein Genuss beigelegt werden?

„Wenn der Lebens-Erlöste, — der den Leib nicht ferner mit sich identificirt, ein Nichtthäter ist und, des Ǵīva ledig, sich zum Brahma klärt, — mit irgend einem Genusse zu thun hat, so wird er eben zum Thäter. Oder giebt es denn für den vollkommenen Nichtthäter irgend einen Genuss? Allen Schmerz huldvoll hebender Lehrer! diesen Zweifel müsst Ihr heben!“ Wenn du so sprichst, so vernimm die Herrlichkeit jener drei Arten von Leuten, die man Grossthäter, Grossgeniesser und Grossentsager nennt.

24.

Der Charakter des Grossthäters.

Vor dem Magnetfelsen, der weder thut, noch thun lässt, rührt sich das Eisen. So rührt sich auch vor mir (dem Lebens-

Erlösten), der ich weder thue, noch thun lasse, die materielle Welt. Derjenige nun ist der (all) durchdringende Grossthäter, der da unbeweglich steht in dem Gedanken: Ich bin, der Sonne gleich, ein blosser Zuschauer sowohl in Rücksicht auf die geschäftige Thätigkeit in der Form der verschiedengestaltigen Sinneswerkzeuge, die dem Leibe ankleben, als auch in Rücksicht auf die Samādi, die, indem (jene) Thätigkeit zum (höchsten) Selbst wird,* der Wesenheit anklebt.

* Sie wird das, indem sie als der blosse Reflex des allgemeinen Geistes erkannt wird.

25.

Der Charakter des Grossgeniessers und des Grossentsagers.

Derjenige ist der Grossgeniesser, der die Speisen nicht in Bezug auf die Tugenden oder Mängel der sechs Geschmäcke, nicht in Bezug auf Reinheit oder Unreinheit, nicht in Bezug auf Zuträglichkeit oder Unzuträglichkeit ansieht, sondern, wie das Waldfeuer das, was ihm in den Weg kommt, so die (zugetheilten) Genüsse (angenehmer und unangenehmer Art) geduldig geniesst. — Der Grossentsager aber ist derjenige, dessen Gemüth, dem Krystalle gleich, unberührt bleibt, mag ihm nun Kleines oder Grosses, Eigenes oder Fremdes, Gutes oder Böses zustossen. Diejenigen, die in dieser dreifachen Enthaltsamkeit stehen, sind die beseligten (Lebens-Erlösten).

26.

Neues Bedenken in Bezug auf das Verhältniss der Lebens-Erlösten zu den Weltbeschäftigungen.

„Mit welchem Rechte sagt man denn aber, dass (der Lebens-Erlöste) alles zu Thuende abgethan hat, während er in der Weise des Schicksals lebt, welches das Prārabda mittelst der Leiblichkeit zuertheilt, und während er, — denen, die in Werken ihre Seligkeit suchen, zu gute, — sich den vorkommenden (Welt-)Verrichtungen unterzieht?“ Das müsst Ihr mir wohl auseinandersetzen, o Lehrer, der die schmerzliche Trübsal (der Geburt) beseitigt hat.

27.

Antwort: Das Thun der Menschen ist dreierlei.

Die Verrichtungen der Menschen sind dreierlei Art. Diejenigen, die, während sie unter der Botmässigkeit der Un-

wissenheit stehen, in Weltgelüst, in Habsucht und Stolz befangen sind, mühen sich für diese und jene Welt. Diejenigen, die mit Verlangen sprechen: „O dass wir doch der Erlösung theilhaftig würden,“ beschäftigen sich mit allerlei Wissenschaft. Wenn man aber zur Vollkommenheit gelangt, was für Vortheil kann Einem denn da aus dem grossen Geschäft des Studiums noch erwachsen?

28.

Frage: Müssen denn die Lebens-Erlösten nicht noch fortstudiren?

„O Kopfjuwel der Lehrer, höret doch! Was Ihr gesagt, stimmt ganz wohl. Die mit dem himmlischen des irdischen Gelüstes ledig geworden sind, das sind solche, die sich in der wahren Erkenntniss üben werden, nicht wahr? Die dem unruhigen (Welt-)Treiben entronnen sind, sollten die sich da wieder hineinsehnen? Mit nichten. Allein braucht es denn nicht fortwährend des Hörens, Sinnens u. s. w., damit der Geist zu einem festen Halt gelange?“

29.

Antwort: Nein.

Mein vortrefflicher Sohn, höre! Für diejenigen, welche über die Wesenheit in „Unwissenheit“ befangen sind, ist das Hören Pflicht. Einige, die in „Zweifel“ stehen, werden sich im Nachsinnen, darin das Schwanken aufhört, üben. Diejenigen endlich, die von dem Teufel der „Verkehrtheit“ unaufhörlich gepflegt werden, werden sich mit der Betrachtung befassen. Braucht es denn aber für diejenigen, die äther- (d. i. Brahma-)förmig, wissensförmig, zur (absoluten) Fülle gelangt sind, irgend eines Dinges?

30.

Frage: Wie kommt es denn, dass auch die Weisen sprechen: Ich that u. s. w.

„Mein Herr, höret! Dürfen denn die Philosophen, den Thoren gleich, sprechen: Ich that, ich sah, ich ass, ich ging? Ihr sagtet doch eben, dass die lügenhaften Verkehrtheiten (Viparīta) für sie geschwunden seien. Eine Veränderung des Brahma kann doch dabei nicht angenommen werden. O sprecht recht deutlich.“

31.

Antwort: Solche Redensarten sind im Munde des Philosophen bewusste Phrase.

Wie man die im Traum gesehene fabelhafte Geschichte nachher mit Selbstbewusstsein erzählt, so drückt sich derjenige aus, der durch Forschung zum Selbstbewusstsein gelangt ist. Er wird darum nicht zum Ćīdābāsa.* Bis der gestorbene Leib verbrennt, heisst der himmlisch Gewordne ein Mensch. Dem ähnlich hängt die Weltpraxis (dem Weisen) so lange an, bis der (philosophisch bereits) abgestorbene Ćīdābāsa (in der körperlosen Seligkeit) ganz vergeht.

* Eben so wenig wie der wache Mensch, der das erzählt, was seinem Traummenschen begegnet ist, dadurch zum Träumer wird, eben so wenig wird derjenige, der sich als den wesenhaften Geist weiss, dadurch dass er das erzählt, was dem Geistreflex in ihm passirt, zum Geistreflex.

32.

Einwurf: Die Samādi ist aber doch auch eine Thätigkeit.

„Wohlan, mein Herr und Lehrer! Werden denn die vielfältigen Weltgeschäfte, trotzdem dass alles Sichtbare wesenlos ist, die Wonne der Weisheit verleihen können? Trübsal (werden sie verleihen), nicht wahr? Erst wenn (jene Weltgeschäfte) aufhören, kommt das Heil, nicht wahr? Aber muss man sich nicht eben zu diesem Zwecke mit der Contemplation beschäftigen? Wenn man sich aber mit der Contemplation, die zum (wahren) Selbst wird, beschäftigen muss, wie ist es dann möglich, dass man von aller Beschäftigung unbehelligt bleibe?“

33.

Antwort: Die Thätigkeit vergeht auf dem Wege der (Seelen-)Uebung.

O du mein wissensvoller Sohn! Die Thätigkeit wird mit der (Seelen-)Uebung[1] selbst vergehen. Die auf das eigne Selbst bezügliche Samādi sowohl, als auch die (gewöhnlichen) Weltgeschäfte sind Thätigkeiten des Innern (des Manas), nicht wahr?[2] Wer zum absoluten Wesen geworden ist, giebt es dann für den noch irgend ein andres Geschäft zu verrichten? Wenn man die köstliche Samādi übt, so wird man ein Ārūḍa, nicht wahr?

[1] Der Commentar setzt dieselbe in Hören etc.

2 Der Commentar bemerkt hierzu: Die Weltthätigkeit geht in der Samādi und die Samādi-Thätigkeit in der immanenten Erkenntniss (Sākṣātkāra) unter.

34.
Die Verschiedenheit der Beschäftigung selbst unter den Ārūḍa's ist eine Folge des Prārabda.

„Bester Lehrer! Warum beschäftigen sich aber doch auch einige unter denen, die, Ārūḍa geworden, jeden Geschäftes los sind, mit der geist-zähmenden Meditation u. s. w.?" Antwort: Je nach der Verschiedenheit des Prārabda auf Erden treten selbst die (Lebens-)Erlösten in vielfacher Weise auf. Das hab' ich dir schon gesagt.

35.
Die Geschäfte des Weisen kommen der Welt zu gute, und ist darin der Weise dem Īśa gleich.

Mein Guter, höre! Die Thätigkeit des Weisen ist der Welt Wohlthat. Ein anderer Gewinn wird ihm (dem Weisen durch seine Thätigkeit) nicht zu Theil; es erwächst ihm aber daraus auch kein Schmerz. (So) wird auch das Meritum und Demeritum, das aus der machtvollen Schöpfung und den übrigen Thätigkeiten stammt, nicht dem Allen Gnade erzeigenden Īśa zu Theil, (sondern den Weltbewohnern).

Der Commentar bemerkt: Vom 15. bis zum 35. Verse hat der Verfasser das Thema: „Das im Ćit aufgegangene Manas leuchtet ohne Schwankung als Ćit —" erläutert; jetzt beleuchtet er weiter die alldurchdringende Natur des Ćit und zwar indirect mit den Worten, dass der Weise, der jenes Manas besitzt, dem Īśa gleicht.

36.
Frage: In welcher Weise gleicht denn der Weise dem Īśa?

„O Lehrer, der Ihr Īśa und Gott seid und in Menschengestalt huldvoll erschienet, Ihr sagtet, dass der Weise und der Īśa sich gleichen. Wie doch?" — Antwort: Der Īśa und der Weise haben die Begriffe von „Mein und Ich" abgestreift, und darin sind sie gleich. Der Weise ist Īśa sowohl, als die Vielheit der Ǵīva's, ja die ganze Welt.

37.
Frage: Wie kann denn der Weise zu der Vielheit der Ǵīva's werden?

„Ihr sagtet: Er ist sogar die Gesammtheit der Ǵīva's. Ei, warum gelangen denn nicht alle Ǵīva's zur Erlösung, während er sie erlangt, o Herr? Die gesammten Ǵīva's sind

doch von einander verschieden; so kann er ja nicht alle sein. O mein Lehrer, der Ihr mir Alles gesagt habt, sprecht Euch doch auch darüber aus.“

38.

Antwort: Es giebt nur Ein Ur-Ich; der Schein-Ichs sind viele.

Das Ich genannte Selbst ist Ein absolutes. Die Ǵīva's aber sind verschiedenfach, denn der Ich genannten Upādi's der Geistesvermögen ist kein Maass. So ist der Mond, der die ganze Welt erquickt, auch nur Einer; der Wasserspiegelmonde sind viele, dieweil es in der Welt viele Seen, Teiche und Lachen, grosse, mittlere und kleine Wassergefässe giebt.

39.

Fortsetzung. Nur dasjenige Schein-Ich, dessen Schein Form untergeht, wird mit dem Ur-Ich eins.

Wenn nun von den Eimern oder den Krügen einer untergeht, so vereinigt sich der in dem Wasser darin abgespiegelte Mond mit dem entsprechenden Urmond; die übrigen können das nicht. So vereinigt sich der Ǵīva, wenn der bindende Upādi abstirbt, mit der Urseele. Diejenigen, deren Upādi noch nicht untergegangen ist, gelangen noch nicht zur Einheit.

40.

Nochmalige Frage, in wiefern der Weise dem Īśa gleicht.

„In wiefern gleicht denn der Weise dem Īśa, der Brahma, Viṣnu und Śiva ist? Śiva und die beiden Andern verrichten die gesammte Schöpfung, Erhaltung und Zerstörung; sie wissen Andrer Gedanken und Alles, was innerhalb der drei Zeiten liegt; sie sind alldurchdringend. O durch Busse ausgezeichneter Lehrer! So etwas finde ich doch bei diesen (den Weisen) auch nicht im Geringsten.“

41.

Sie sind von gleicher Natur und nur an Grösse verschieden.

Das Wasser im Teiche und das Licht der Fackel, diess Beides nützt dem ganzen Dorfe; das Wasser im Eimer und das Licht der Lampe, diess Beides nützt bloss Einem Hause. O du mein anhänglicher Sohn! Zwischen dem Īśa und dem

Weisen ist in Bezug auf Wissen kein Unterschied; es ist aber, den Eigenschaften der zu Grunde richtenden Mājā zufolge, wohl ein Unterschied, indem der Eine höher, der Andre tiefer steht.

42.

Fortsetzung.

Wie es unter den Menschen Könige und Sidda's (i. e. ascet. Wunderthäter) giebt, so sind Viṣṇu und die übrigen Götter der Mājā mächtig; sie sind ausgezeichnet durch eine Grossbusse, in welcher die acht magischen Kräfte vereinigt sind. Den Erdenbewohnern gehen diese Kräfte ab; in dieser Beziehung stehen sie dann zwar tiefer, aber auf dem Standpunkte der Brahma-Anschauung hört aller Unterschied von „Dieser und Jener" auf. Sieh!

Die acht übernatürlichen Kräfte sind: 1) Das Vermögen, sich zu einem Atom zu verkleinern und 2) zu einer ungeheuern Grösse anzuschwellen, 3) das Vermögen sich sehr leicht, und 4) sich sehr schwer zu machen; 5) das Vermögen, alles zu durchdringen und 6) alles zu erlangen; 7) das Vermögen, alle Gestalten anzunehmen und 8) alle Geschöpfe nach seinem Willen zu zwingen.

43.

Diejenigen Menschen, welche jene acht übernatürlichen Kräfte besitzen, besitzen sie nur abgeleiteter Weise.

„O Erlösung gewährender Lehrer! Man findet doch aber bei vielen Muni's auf Erden jene acht magischen Kräfte, und Ihr sprecht: Dieser Vorzug gehört dem Īśa. Sprecht doch so, dass es dem Verstande klar einleuchtet." Antwort: (Dieser Vorzug ist jenen Muni's) dadurch zugefallen, dass sie den Īśa gebeten, gläubige Büssung verrichtet und sich dem Jōga* hingegeben haben. Das musst du wissen.

* Der Commentar setzt erklärender Weise Karma-Jōga. Karma-Jōgin ist nach Bagavadg. III, 7 derjenige, der die Sinne mittelst des Manas zähmt und leidenschaftslos mittelst der Werkorgane (d.i. eben ganz mechanisch) an die Werkverrichtung geht.

44.

Frage: Warum werden denn jene übernatürlichen Kräfte nicht allen Weisen zu Theil?

„O heilgestalteter Lehrer! Wenn die Büsser sowohl das Vermögen der Magie, als auch die Erlösung erlangen, werden dann wohl Alle, wie jene, dieses Beides erlangen? Dass Jene das vorhin erwähnte Vermögen sowohl als die (erlö-

sende) Weisheit erlangt haben, sehen wir. Nun, wenn Diese da Weise heissen, wie so wird ihnen denn das Vermögen der Magie nicht zu Theil?"

45.
Antwort: Weil nicht alle dieselbe Art Busse verrichten.

Die beiden Arten der Busse, die es auf Erden giebt, nämlich die selbstwählerische (Kāmja) und die nicht-selbstwählerische, verleihen (die eine) Magie (und die andere) Weisheit. Wer von diesen beiden nur die eine verrichtet hat, der wird auch von den beiden Stücken nur das eine erlangen. Das ist die Entscheidung. Die Grossen jener Tage verrichteten Beides.

46.
Fortsetzung. Unwerth der selbstwählerischen Busse.

O schuldloser Sohn! Ǵanaka,* Mahābali, Bagīrata u. s. w. erlangten die seligmachende Weisheit, — aber erlernten sie denn die Magie? (Nein). Einige bloss strebten nach der angenehmen Magie; Einige befassten sich mit Beidem. Die magischen Kunststücke der Muni's verleihen nichts als Zeitvertreib; die Erlösung verleihen sie mit nichten.

* Bagavadg. III. 20.

47.
Jenes magische Vermögen ist Schickung.

„Wenn (nur) die mystisch einigende Weisheit die Erlösung verleiht, warum haben denn dann einige Erlöste auch die Magie begehrt und in leidenschaftlicher Verblendung ihren Körper kasteiet?" Antwort: Das in Form (angenehmen oder unangenehmen) Genusses kommende Prārabda vergeht nur dadurch, dass es durch- und abgenossen wird, nicht wahr? So ist denn eben jenes übernatürliche Vermögen Prārabda. Das wisse!

48.
Der Schüler bittet um weitere Aufklärung.

„O huldvoller Lehrer, der Ihr gesagt habt, dass mein Gemüth durch tausend Lack geoffenbarter Schriften und philosophischer Betrachtungen unerschütterlich fest zu werden habe, — der Schwindel meines Geistes ist vergangen; ich

bin klar geworden. Indess wenn man einen reinen Spiegel immer und immer wieder reinigt, so ist das kein Fehler. O mein Herr, der Ihr allen Schmerz beseitigt habt, der Ambrosia, die Ihr mir da vorredet, ekelts mich nimmer."

49.
Ein scheinbarer Widerspruch in den heiligen Schriften.

„Sollten wohl die heil. Schriften Lügen reden? O mein Herr, der mich aus Gnaden regiert, und mein Lehrer! Wie soll ich mir denn die beiden Aussprüche zurechtlegen: den einen, dass die früher verrichteten Werke nicht anders weichen, als dass man sie (in ihren schicksalsmässigen Folgen) ausgeniesst, und den andern, dass die aufgehäuften Werkschulden — jener Saamen (der irdischen Geburten) — nur von dem reinen Feuer der Weisheit verzehrt werden."

50.
Die heiligen Schriften reden anders für Eingeweihte und anders für Uneingeweihte.

Der Unterschiede in den Ǵīva's ist eine Unzahl. Auch der Thätigkeiten ist eine Unzahl. Sie sind den betreffenden Individuen angepasst. Die bollwerkhaftigen Vēda's nun kennen die verschiedene Fassungskraft der Einzelnen wohl, und die respective Reife berücksichtigend, reden sie gemäss der bekannten Dreitheilung* (geistlicher Zustände) bald in exoterischer, bald in esoterischer Weise — der Blume gleich, die erst blühet und dann die Früchte zeigt.

* Werk, Glaube (B̒akti), Erkenntniss.

51.
Fortsetzung.

Das, was verstockte Sünder erlangen, ist die Hölle. Das ist gewisslich wahr. Dennoch ist es keineswegs Lüge, wenn es daneben heisst: Durch Spenden, Gebete, Gelübde und Opfer meidet man sie. — Mag auch die Werkschuld, die so viele elende Geburten erzeugt, noch so gross sein, im Feuer der Erkenntniss verbrennt sie doch. So reden die Vēda's, und wenn du's glaubst, so wirst du selig.

52.

Frage: Warum befassen sich denn so Viele mit Werken, da doch nur die Erkenntniss zur Erlösung führt.

„O mein Lehrer, der Ihr in meinem Geiste wie in einem heil. Tempel Tag für Tag Wohnung macht, — o mein Herr, der Ihr die Geburt-verursachende Werkschuld mit der Wurzel ausreisst! Warum doch verkennen Himmlische und Irdische die Herrlichkeit Eurer Weisheit, die zum wahren Selbst verhilft, und stürzen in die Grube der Werkthätigkeit, um darin zu verderben? Das saget mir!“

53.

Antwort: Es giebt eine nach innen und eine nach aussen gewendete Gesinnung.

Die nach Innen Gewendeten gelangen auf den Standpunkt des unvergänglichen Brahma, mein Sohn. Wenn die auf einem Wege Wandelnden umhergaffen, so werden sie selbst bei offnen Augen in die Grube stürzen; schau! Eben so werden diejenigen, die, nach Aussen gewendet, lüstern sind, in dem verderblichen Ocean der Geburten umhertreiben; die höchste Seligkeit erreichen sie nicht.

54.

Einwurf: Das gesammte Verhalten der Menschen ist aber doch Īśa's Werk.

„Das ausgezeichnete Gute sowohl als das Böse ist ja doch das Thun des Iśa, der es in's Werk setzt. Was können denn die in der Welt geborenen Gīva's dabei thun? Wie kann man ihnen irgend eine Schuld beimessen? o bussereicher Lehrer!“ Antwort: Ei, so spricht der Schwindelgeist jener Thoren, die den wahren Weg, der in der Offenbarung dargelegt ist, vergessen haben. Davon höre weiter.

55.

Unterschied zwischen den Schöpfungen des Īśa und des Gīva.

Die Schöpfungen des strahlenden Īśa und des Gīva sind verschieden. Die Schöpfungen des allgemeinen Īśa sind alle die Dinge, die sich bewegen und nicht bewegen.[1] Selbst-

süchtige Leidenschaft, Zorn, Gier,[2] diess Alles sind Schöpfungen des Gīva, und keineswegs die Werke des reinen (Īśa).

[1] Die materielle Schöpfung.
[2] Die ganze geistige Schöpfung.

56.
Fortsetzung.

Die Schöfungen des dreifachen Herrn (des Īśa) sind für alle Lebendige ein Heilsmittel. Die Schöpfungen des Gīva aber sind eine das Selbst immer wieder gebärende Pest. Wenn die materielle Welt, als Berg u. s. w. untergeht, dadurch wird für Niemanden die Geburt beseitigt. Wenn aber die geistige Welt, als Zorn u. s. w. untergeht, so vergehen die grausen Wiedergeburten, — jene Fesseln.

57.
Fortsetzung.

Wenn auch das Werk des Īśa in der grossen Fluth unterging, wer hat denn dadurch seine Existenz je beseitigt? Dagegen mochte Leib, Zeit und Ort immerhin bleiben, wenn nur das Werk des Gīva, die leidenschaftliche Verblendung, erstarb, so wurde man durch jene (philosophische) Unterscheidung (zwischen dem Realen und Nichtrealen) bei Leibes Leben ein Weisheits-Erlöster. Die in Fesseln schlagende leidenschaftliche Verblendung ist das Werk der Lebendigen (der Gīva's), nicht das Werk des Herrn der Lebendigen (des Īśa).*

* Hier ist ein Wortspiel im Original zwischen Pāsa (Fessel), Paśu (Lebendiger) und Paśupati (Herr der Lebendigen), das im Tamulischen um so völliger ist, als die Tamulen das dentale s in Pāsa und das palatale s in Paśu mit einem und demselben Zeichen ausdrücken und auch in gleicher Weise aussprechen. Die Fessel ist sonst ein gewöhnliches Attribut des Todesgottes, der damit die Seelen bindet; auch ist sie ein Attribut des Śiva, oft in einer mehr mystischen Bedeutung, insofern er damit die Seelen an sich fesselt. Hier natürlich haben wir es mit einer philosophischen Gestaltung dieser gemein religiösen Allegorie zu thun.

58.
Īśa verhält sich zur materiellen Schöpfung indifferent, nicht so Gīva.

Auf einem sogenannten Aśvattabaum leben zwei seltene Vögel. Der eine derselben, begehrlicher Natur, isst die Frucht jenes Baumes, indem er sie für sehr gut hält. Der andere preiswürdige Vogel aber isst nicht davon.* Dieses verblümte

Beispiel haben die erhabenen Vēda's aufgestellt und damit den Īśa und den Ǵīva unterschieden. Diese Weise erkenne du!

* Dieses Beispiel kommt im Muṇḍaka Upaniṣad vor. Siehe Windischmann's Sancara S. 167.

59.

Nochmalige Einprägung von V. 55.

Die Thoren, die da meinen, dass die gesammten sechs feindlichen Neigungen,* die von diesem Ǵīva herrühren, nicht bloss das Werk dieses (Ǵīva) seien, sondern auch aus jener Gottheit (Īśa) stammen, fahren in die untere Hölle. Derjenige aber, der mit Unterscheidung begabt spricht, dass die von diesem Ǵīva herrührenden sechs feindlichen Neigungen bloss das Werk Dieses seien, und nicht von Jenem herkommen, — der erlangt die fleckenlose Seligkeit.

* Kāma (Gelüst), Krōda (Zorn), Lōba (Geiz), Mōha (leidenschaftliche Anhänglichkeit), Maṭʿa (Uebermuth) und Matsara (Neid).

60.

Widerlegung des Einwurfs, dass Īśa partheiisch sei.

„O Herr der guten Wahrheit! Wenn der Götter-Herr (Īśa) Allen gemeinsam ist (cfr. V. 55), warum beseligt er denn Einige, während er mit Andern zürnt?" Antwort: Wie ein Vater die Kinder, so erfreut er die Guten und züchtigt die Bösen. Aber auch seine Strafe, die den Zweck hat, sie auf den guten Weg der Weisheit zu bringen, ist Barmherzigkeit. Das wisse!

61.

Wer verloren geht, geht durch eigne Schuld verloren.

O Sohn, der du der Fessel des Hausstandes los und ledig bist! Der Paradiesesbaum, das Feuer und das Wasser, diese drei Stücke befreien nur denjenigen, der sich ihnen naht, von Mangel, Frost und Durst. In dieser Weise erzeigt auch Īśa nur denen, die sich ihm anschliessen, Gnade; denen, die ihn fliehen, nicht. Wessen Schuld ist dann solche Schuld? Das bedenke wohl!

62.

Wie man die Seligkeit erlangt.

Eins höre, mein Sohn! Diejenigen, die da wandeln auf dem guten Schriftwege, den Īśa gezeigt hat, um den Men-

schen mittelst geistiger Uebung das Heil zu bereiten, und die dann ferner den Guten nachwandeln, die verruchten Leidenschaften ablegen, der unterscheidenden Einsicht nachstreben, die entstandene Täuschung abstreifen und die Weisheit erlangen, — deren Wiedergeburt nimmt ein Ende. Das ist sicherlich gewiss.

63.

Wie die Weisheit entsteht.

„Wie aber kommt diese Weisheit?“ Durch unablässige Forschung wird sie erlangt. „Was ist aber jene Forschung?“ Die Untersuchung: Wer ist das Ich in dem Körper, der aus dem Manas u. s. w. besteht? Was ist Geist? Was ist Materie? Was ist die Fessel, darin sich Geist und Materie einen? Was ist Erlösung? — Das ist die Forschung!

64.

Wozu bedarf es ausser dem Verdienst noch der Forschung?

„Die Reife des trefflichen Verdienstes,* das man in früheren Geburten gesammelt hat, wird zur Weisheit. Wozu noch die Forschung?“ Antwort: Höre mich reden! Wenn Īśa das vorhandene Verdienst belohnt, so schwindet die Unreinigkeit und die Reinigkeit kommt. Dann eben fängt der Geist an zu forschen und erlangt die Weisheit. Das wisse!

* Das Verdienst kommt aus den guten Werken; das aber sind solche, die ohne Begehrlichkeit geübt werden.

65.

Frage: Warum kann doch das Verdienst die Weisheit nicht zu Stande bringen?

„Die mannichfaltigen Werke, die Glauben, Leidenschaftslosigkeit, Himmel, Magie, ascetische Speculation, methodische Contemplation (Jōga), Meditation und die Seligkeit göttlicher Ebenbildlichkeit verleihen, sollten bloss die Einsicht nicht verleihen können, welche die leidenschaftliche Anhänglichkeit austreibt? Wozu die Forschung? verdienstvoller Lehrer!“

66.

Antwort mit einem Gleichniss.

Höre, mein Sohn! Falls man Leute, die sich vermummt haben, durchaus erkennen will, so wird, wenn man ihre ver-

hüllte Natur, Eigenschaften und Kennzeichen nicht zu erkennen sucht, ihr wahres Wesen nicht klar, ob man auch liefe, spränge, sich auf den Kopf stellte, auf eine hohe Stange stiege und noch so viele Werke verrichtete.

67.
Erklärung des Gleichnisses.

Nun so kommt auch die Weisheit, welche die Vēda's in verblümten Redensarten, die das Brahma zur Kenntniss bringen, niedergelegt haben, durch die Forschung. Sonst magst du die h. Schriften auswendig lernen, und alle möglichen Spenden, Büssungen, Gebete, Ceremonien und Opfer verrichten, — die Erkenntniss des eignen Selbst kommt dadurch nicht.

68.
Frage: Eignet denn nicht den Werken die reinigende Kraft? Ein Gleichniss.

„Wenn man, um einen glänzenden Kupferspiegel ordentlich zu reinigen, ihn in die Hand nimmt und säubert, so geht der Schmutz hinweg. Wer aber hat denn je einen solchen Spiegel mittelst des leuchtenden Verstandes gereinigt? o mein fleckenloser Lehrer! So muss man auch die trübe Unwissenheit durch die Werke reinigen; wenn man das nicht thut, wie sollte sie durch die im Innern ausgesonnene Weisheit vergehen? Das saget mir!“

69.
Antwort durch ein anderes Gleichniss.

Der Rost am Kupferspiegel ist wirklich, denn der Schmutz daran ist natürlich, mein Sohn! Die trübe Färbung im Krystall dagegen ist nicht natürlich; sie ist blosser Schein. Wenn man daher den Kupferspiegel reinigen will, so braucht es äusserer Vorrichtung mittelst Werkzeuge; um aber zu erkennen, dass die trübe Färbung im Krystall blosser Schein sei, reicht der Geist allein aus.

70.
Anwendung des Gleichnisses.

So auch hier. An dem Saććidānanda befinden sich die drei Stücke: Trauer, Körperlichkeit und Unwesenheit. Diese sind aber blosse Gebilde der Mājā; natürliche Wirklichkeit sind

sie nicht. Mit der sündigen Unwissenheit schliessen die Werke Freundschaft, statt sie zu befeinden. Die erhabene Weisheit aber ist das Feuer, das die Werkunwissenheit * verzehrt.

* Die Unwissenheit wird Werk-Unwissenheit genannt, weil sie aus früheren Werken stammt und neue Werke zur Folge hat.

71.

Ein anderes Gleichniss.

Wer Dinge, die er in seinem Hause wohin gestellt, vergessen hat, der mag hundert Jahre weinen; erst wenn er sich darüber nachdenkend besonnen hat, wird sich der Gegenstand finden. In gleicher Weise wird auch das fleckenlose Selbst nie zum Vorschein kommen, wenn es nicht in der Selbsterkenntniss, welche die unsinnige Selbstvergessenheit vernichtet, erscheint, — mag man auch hundert Weltalter lang schwere Werke thun.

72.

Frage: Warum denn aber ordnen die Vēda's zugleich Werke an?

„O gütiger Lehrer! Das, was beseligt, ist die Weisheit. So sagen die Vēda's. Aber warum sagen dann doch dieselben Vēda's in der Abtheilung über die Werke, dass auf dem Wege guter Thaten die Götter, auf dem Wege böser Thaten die Bäume und Thiere, auf dem Wege der gemischten Thaten aber die Menschen entstehen, und dass die Ausübung der Pflicht in Uebereinstimmung mit den Regeln der Kaste beselige. Warum haben denn die Vēda's eine solche Anordnung getroffen?“

73.

Antwort: Die Vēda's wollen durch das Niedre zum Höhern erziehen.

Da ist eine barmherzige Mutter, die erbarmt sich über das Elend ihres tagtäglich Erde essenden Kindes; sie ruft es zu sich, indem sie ihm Süssigkeiten zeigt, die herbe Arznei aber verborgen hält. So ist auch der Gedanke, den der Text der Vēda's: „Verrichte die Haustugenden! bringe Opfer! es ist dir gut“ besagen will, ein ganz anderer. Sieh! denjenigen, die nach der himmlischen Belohnung lüstern sind, wird jene (verborgene) Bestimmung nimmer klar. *

* Die Erde versinnbildet die roh-sinnliche Welt, die Süssigkeiten die himmlische Belohnung, die Arznei aber die wahre Weisheit. Die Vēda's suchen den Menschen

durch Vorhaltung des himmlischen Lohns zuerst nur von den grobmateriellen Genüssen dieser Welt abzuziehen; ihr letztes Ziel aber ist, ihn für die wahre Weisheit, die auch des himmlischen Lohnes nicht begehrt, zu erziehen.

74.

Fortsetzung.

Den genussvollen Gīva's ist es natürlich, das, was ihnen in die Augen kommt, zu geniessen und zu umfassen. Sollten denn die h. Schriften natürliche Dinge erst anordnen? So gross wäre die Unwissenheit? Muss denn irgend Jemand anordnen: Du Krähe, mache dich schwarz! Du Feuer, brenne! Du Vēmbu-Frucht, sei bitter! Du flüchtiger Sturm, rege dich!

Der Sinn ist: Genusssucht ist dem Menschen natürlich genug; dazu braucht es keiner positiven Anordnungen. Wenn daher die Vēda's sich an die Sinnlichkeit des Menschen zu wenden scheinen, so muss dass jedenfalls einen ganz andern Sinn haben.

75.

Alle Verordnungen der Vēda's, die auf Werke hinauslaufen, sind vorläufige Directiva.

Wenn es heisst: „Begehrest du berauschendes Getränk und Fleisch, so verrichte Opfer! Steht dir der Sinn nach Lust, so nimm ein Weib und umarme es!“ so fertigen damit die Vēda's, in dem Gedanken, dass ein Solcher doch einmal Alles, was nicht von der Art ist, nicht anrühren werde, ihn ab; aber ihre Zulassung hat den positiven Sinn, dass man sich von Allem los zu machen habe. Ein solches Gebot ist eigentlich kein Gebot, sondern nur ein Directivum (Nijama).

76.

Fortsetzung.

Erst spricht die Offenbarung: Geniesse immerhin berauschendes Getränk und Fleisch; dann aber: lass dir am Geruch genügen. Schau! Sie verordnen auch: Um der Kindererzeugung willen ergieb dich der Lust am Weibe. Schau! Der Sannjāsin, der auch diesem entsagt, und derjenige, der als Schüler lebt, sind nichts Uebles. Schau! Du aber wirst (den letzten Sinn der Vēda's) verstehend, der Lust an den Werken entsagen und zu seliger Wonne gelangen.

77.

Frage: Wie kann sich denn die Erkenntniss mit der Unwissenheit verbrüdern?

„Es ist ganz wohl geredet, dass die weltliche Unwissenheit und die Werkthätigkeit in freundschaftlichem Bunde stehen.

Wenn es aber wahr ist, dass die mannichfaltig gestaltete Unwissenheit und die Weisheit von Natur Feinde sind, wie kann dann, den Flecken im Monde gleich, die Unwissenheit mit der fleckenlosen Weisheit Gemeinschaft machen und diese Schöpfungen hervorrufen, o Lehrer?"

78.

Die durch die Geistesvermögen vermittelte Erkenntniss (Vṛtti ǵnāna) treibt die Unwissenheit aus der wesentlichen Erkenntniss (Svarūpa ǵnāna) hinaus.

Die lichtvolle Erkenntniss zerfällt in zwei Arten: in eine durch die Geistesvermögen vermittelte und in eine wesentliche. Die letztere kommt als die erstere zur Erscheinung.* Nichts Anderes, mein Sohn! Nun, dass die wesentliche Weisheit eine Feindin der Unwissenheit sei, hast du in der Suṣupti gesehen. Die durch die Geistesvermögen vermittelte Erkenntniss verzehrt die in der wesentlichen angesetzte Unwissenheit.

* Insofern das Licht, das die Geistesvermögen erleuchtet, ein Wiederschein des Geistes ist.

79.

Frage: Ist denn die Wirkung (Vṛtti ǵnāna) mächtiger, als die Ursache (Svarūpa ǵnāna)?

„Die wesentliche Erkenntniss, welche im Zustand der Suṣupti die körperhafte Māja [1] nicht verzehren kann, wie sollte denn die, indem sie zur zuständlichen (durch die Geistesvermögen vermittelten) Erkenntniss wird, jene Māja verzehren?" Antwort: Die Sonne, die mit ihrem Strahl die ganze Welt hegt und pflegt, [2] verfängt sich im sogenannten Sonnenstein [3] und sengt dann, dort zum Feuer werdend. [4] In ähnlicher Weise wird die wesentliche Erkenntniss in der Thätigkeit der Contemplation zu einem (die Unwissenheit) verzehrenden Feuer.

1 D. i. die Unwissenheit, die bekanntlich die ursachende Körperform bildet.

2 Ergänze: statt sie zu verbrennen.

3 Ein Stein mit fabelhaften Eigenschaften.

4 Die Sonne ist die Ursache, das Feuer im Sonnenstein die Wirkung; gleichwohl kommt nur dem letztern die Kraft des Verbrennens zu. So ist auch Svarūpa ǵnāna die Ursache, und Vṛtti ǵnāna in den Geistesvermögen ist die Wirkung; gleichwohl eignet nur der letztern die Kraft, die Unwissenheit zu tilgen.

80.

Frage: Ist denn Vṛtti ǵnāna nicht ein Werk?

„O huldvoller Lehrer! Alle Verrichtung, die mittelst der drei Werkzeuge* zu Stande kommt, gehört in die Kategorie der Werke, nicht wahr? Nun ist aber Vṛtti ǵnāna eine Wirkung der Geistesvermögen, nicht so? Wenn man sprechen wollte, dass ein Werk die Unwissenheit zerstören wird, so geht das ja wohl nicht an? Erklärt mir doch die Grösse, darob jenem (Werke) der ausgezeichnete Name „die grosse Erkenntniss" zu Theil wurde?"

* Geist, Mund, Leib.

81.

Antwort: Nein, — ein Zustand.

Vṛtti ǵnāna ist in Verbindung mit den Geistesvermögen freilich eine Thätigkeit, mein Sohn! Indess das sehen wir allenthalben, dass die Kinder einer und derselben Mutter sich unter einander befeinden.* Werke sind selbstisch-persönliche Thätigkeiten. Nicht, diesen gleich, ist Vṛtti ǵnāna eine persönliche Thätigkeit, sondern vielmehr eine dingliche (i. e. ein Zustand).

* D. h. Vṛtti ǵnāna und Werke sind freilich beide die Kinder der Geistesvermögen; aber sie sind trotzdem durchaus wider einander.

82.

Vṛtti ǵnāna zerfällt in Ďjāna ǵnāna und Vivēka ǵnāna.

Die Werke in ihren verschiedenen Abtheilungen laufen auf Thun, Abthun und Andersthun hinaus. Nicht so die herrliche Erkenntniss. Sie zerfällt in die zwei Klassen: Ďjāna und Vivēka. Ďjāna ǵnāna, dem gemäss man das Eine für das Andere nimmt, ist scheinbehaftete Meditation. (Vivēka ǵnāna aber), jene augenscheinliche Erkenntniss, ist durch und durch real; sie ist über alle Verwirrung erhaben.

83.

Fortsetzung.

Das, was man auf dem Wege geistiger Anschauung erkennt, ist die Erkenntniss (im eigentlichen Sinne, eben Vivēka ǵnāna); Reflection über Gehörtes ist Meditation. Das, was man von Leuten hört, die es erschaut haben, vergisst sich;

nicht so, was man selbst erschaut hat. Anschauungs-Gegenstände sind Wahrheit; Meditations-Gegenstände sind Unwahrheit. Dasjenige, was, sobald es die Unwissenheit wahrnimmt, unwillig wird und sie ertödtet, ist Erkenntniss und nicht Werk. Das wisse!

84.

Obgleich Djāna ǵnāna wesenlos ist, so vermittelt sie doch die wesenhafte Erlösung.

Rede ja nicht ein: „Nun wenn selbst die Meditation, welche die All-Erlösung verleiht, Unwesenheit ist, so ist auch eben jene All-Erlösung Unwesenheit.“ Höre nur! Wenn Jemand, der die (Wesens-)Gestalt nur gehört hat, darüber meditirt, so ist jene Gestalt eben unwesenhaft; wenn er aber selbst darein verwandelt wird, so ist die mit Augen gesehene Gestalt dann wesenhaft.

85.

Dieses Vermögen kommt der Meditation aus dem Gegenstande der Meditation.

Wenn du fragst: „Woher kommt denn dem materiellen[1] Djāna ǵnāna die Kraft, die wahre Erlösung zu verleihen?“ so antworte ich: Eines Jeden Meditation wird zur Geburt (i. e. worüber ein Jeder meditirt, das wird er).[2] Die über körperliche Gegenstände leidenschaftlich nachdenken, die werden zu diesen Gegenständen, mein Sohn! Wenn man aber, um den Geburts-Kreislauf abzubrechen, über das höchste Wesen nachsinnt, so wird man zu diesem höchsten Wesen. Das ist wahr.

[1] Materiell insofern, als sie mittelst der Geistesvermögen verrichtet wird, diese aber dem feinmateriellen Leibe zugehören.

[2] Bhagvadg. 8, 6.

86.

Aus dem Djāna ǵnāna entwickeln sich die übrigen Stufen der Erkenntniss.

„Ei, wenn diejenigen, welche über das Wesen Brahma's meditiren, zum Brahma werden, — o mein Lehrer, der Ihr einen Menschenleib angenommen, — wozu dann die Erforschung, wozu die Erkenntniss?“ Sprich ja nicht so. Der höchste Gedanke ist zuerst transcendent; darauf wird jene Transcen-

denz zur Immanenz, und diese Erkenntniss, in welcher sich die Forschung vollendet, wird zur Erlösung. Das, wisse! ist die Entscheidung.

87.

Zuletzt geht selbst die immanente Erkenntniss unter, indem der Anschauende und das Angeschaute in Eins zusammenfallen.

„Wenn Vṛtti ǵnāna mit dem absoluten Wesen, welches die Erlösung ist, sich zwar verbindet, aber doch davon gesondert bleibt, wie kann dann der Genuss des ungetheilten Wesens je gelingen?“ Antwort: Das Pulver der Klärnuss, das den Schlamm in dem Wasser des Eimers hinweggenommen hat, geht zuletzt auch selbst mit dem Schlamme zu Grunde. So giebt zuerst voll Unwillen die Erkenntniss der Unwissenheit den Tod und stirbt dann auch selbst zugleich.

88.

Die Unbefangenheit der Erlösten.

„Wie steht es denn mit der innern Erfahrung der Erlösten, die in dieser Gewissheit stehen?“ Einem sorglosen Erdenkönige oder auch Kinde gleich, sind sie in sich zufrieden. Wenn Viele sagen: „Der gebundene Zustand wird vergessen werden, die Erlösung ist vorhanden,“ so lachen sie. Sollte man denn auch nicht lachen über diejenigen, die da sprechen: „Eine Mücke hat den Aether verschlungen und dann ausgespieen?“

„Dass dem Selbst, in welchem die Svānubūti ewig in einer und derselben Weise strahlt, in Folge der Unwissenheit der gebundene Zustand und die diesen vernichtende Erlösung jetzt zu Theil geworden sein sollte, ist nicht der Fall.“

Vielleicht soll damit die kindliche Unbefangenheit des Erlösten angedeutet werden, der im unmittelbarsten Vollgenuss weder über den frühern, noch über den jetzigen Zustand reflectirt, und über diejenigen, die ihn an den wunderbaren Uebergang aus dem einen in den andern erinnern, so lächelt, als erzähle man ihm eine unsinnige Fabel von einer Mücke, die erst den Aether verschlungen und dann ausgespieen habe. Für ihn, den Absoluten, ist überhaupt aller Unterschied aufgehoben. „Das aug-gestaltete, äthergleiche, höchste, immer glänzende, ungeborene, einige, unvergängliche, fleckenlose, alldurchdringende, zweiheitslose Wesen, — das bin ich. Ein stets Gefreiter, Auge, rein bin ich, ohne alle Veränderung; ich bin weder gebunden, noch entbunden.“ Vēdāntasāra.

89.

Die Gemüthsstille der Erlösten.

Es war einmal der Sohn eines unfruchtbaren Weibes und ein Pfahlmann; die wanden sich Aether-Blumen um das

Haupt und in der schimmernden Stadt der Gandarba's über den Preis des Muschel-Silbers sich besprechend, geriethen sie aneinander. Da biss sie mittlerweile eine Strickschlange, und Beide starben und wurden zu Teufeln. — Wer diese Geschichte wohl kennt, beunruhigt sich nimmer.

Das gesammte Welttreiben ist sinnloser Schein; wer das weiss, den kann es nicht ängsten.

90.

Die Erlösten werden zum Absoluten.

Wenn die Māja Lüge ist, so muss auch die von ihr erzeugte ganze Sippschaft Lüge sein. Haben denn Kinder, abgesehen von der Mutter, eine andere Natur und Art? Du wirst, ohne auf Himmel und Hölle, Gutes und Böses zu schauen, zum vollen Wesen des Saććidānanda gelangen.

Der Commentar bemerkt: Bis hieher hat er die Gemüthsunruhe, welche aus der Unwissenheit, als gewirktem Upādi, herstammt, beseitigt. Jetzt nun will er auch jene Gemüthsunruhe, welche aus der Māja, als wirkendem Upādi, herkommt, ausrotten.

91.

Frage: Wenn die Schöpfungen der Māja Lüge sind, sind es dann nicht auch die Volksgötter u. s. w.

„Wenn man spricht: Der Lotus-thronende (Brahma) und die übrigen Götter alle, die Grossen auf Erden, der Ganges und die übrigen heiligen Wallfahrtsplätze, Ort, Zeit, die vier Vēda's, die sechs Anga's, * die Gebetsformeln und die Büssungen sind unreal — o unser Herr, wird damit nicht etwa eine Schuld verbunden sein? Sprich!"

* Aussprache, Grammatik, Prosodie, Erklärung dunkler Ausdrücke, Lehre von den Ritus und Astronomie.

92.

Antwort: Nein.

Wenn es fehlerhaft ist zu sagen, dass ein Traumgesicht Lüge ist, so ist es auch fehlerhaft zu sagen, dass das innerhalb der geringfügigen Māja zum Vorschein kommende Universum unreal ist. Wenn man aber ein Traumgesicht Lüge nennen darf, mein Sohn, so darf man auch das innerhalb der geringfügigen Māja zum Vorschein kommende Universum unreal nennen.

93.
Erklärung von „real“ und „unreal“ auf dem wahrhaft philosophischem Standpunkte.

Die Purāṇa's freilich nennen die Thoren, welche die Lüge für Wahrheit halten, fromme Leute. Allein giebt es denn irgend eine heilige Schrift, die den Weisen, der die Wahrheit Wahrheit nennt, eine Schuld beimisst? Was ist denn Lüge? Die mit Name und Gestalt behaftete elementliche Mājā. Und was ist Wahrheit? Die Seele, die als Saććidānanda Alles durchdringt.

94.
Vier Fragen und zwei Bedenken über die Mājā.

„O mein Lehrer, der Ihr für die Wolken der Mājā ein gewaltiger Sturm seid! Was ist denn die Mājā? Wer besitzt sie? Wie kam sie? Warum kam sie? Wenn sie von Brahma verschieden ist, so entstehen ja zwei Wesen. Wenn sie aber mit dem Brahma eins ist, so wird ja auch dieses Wesen zur Lüge.“

95.
Antwort auf die vier Fragen.

Da man in Bezug auf die Mājā nicht sagen kann: „Sie ist das,“ so ist sie eben undefinirbar.[1] Diejenigen, die da sprechen: „Diess gehört mir; der Leib ist mein Ich; die Welt ist Realität;“ das sind die Leute, welche die Mājā besitzen. In welcher Weise die geschichtslose Lüge (Mājā) gekommen sei, darüber kann Keiner aus eigner Anschauung berichten. Warum aber die quälerische Mājā gekommen ist? Antwort: Weil sie aller geistigen Forschung baar ist.[2]

1 „Man kann nicht sagen, ob sie körperlich oder unkörperlich oder aber körperlich-unkörperlich sei.“
2 Sie ist eben „temere“ entstanden.

96.
Beseitigung des ersten Bedenkens.

Die gestaltlosen Kunstkräfte des Mājā-kundigen (Gauklers) sind ungekannt, ehe denn das Spiel beginnt. Wenn sie aber in gestaltenhaften Gandarba-Schaaren hervortreten, so werden sie offenbar. So sind auch die Kunstvermögen Brahma's unendlich. Diese selbst mit dem Auge zu erfassen, ist

unmöglich. Wenn man aber die weit verzweigten elementarischen Bildungen ansieht, so können sie (jene verborgenen Kunstvermögen) auf dem Wege des Schlusses selbst Vielen klar werden.

97.

Fortsetzung.

Die Wirkung sowohl, als das Substrat der wirkenden Kraft lässt sich ersehen. Das Uebrige ist verborgene Macht. Der irdische Gaukler sowohl, als seine (daher gegaukelten) Heerschaaren fallen in das Auge der Zuschauer. Jene hehre Kunstkraft aber wird nicht offenbar. Dem ähnlich stehen auch zwischen dem erhabenen Brahma und der Welt verschiedne wirkende Kräfte mitten inne.

„Die Mājā, die zwischen dem Brahma und der Welt mitteninne auftritt, ist einziges Princip und vom Brahma nicht verschieden; so kann auch nicht von zwei Wesen die Rede sein.“

Die Mājā ist kein Wesen, sondern bloss die ἐνεϱγεια Brahma's.

98.

Erledigung des zweiten Bedenkens.

Das Vermögen existirt, abgesehen von dem Vermögenden, nicht als ein Besondres. Der vermögende Gaukler aber bleibt, während seine Gaukeleien, darin er seine Künste gezeigt hat, vergehen, der Künstler. So kannst du, mein verständiger Sohn, an dem gesagten Beispiele die wahre Art des absoluten Geistes, der auch ein Vermögender ist, leicht abnehmen.

„Da das Vermögen, abgesehen von dem Vermögenden, als ein Besondres nicht existirt, und da der Vermögende, auch wo das Vermögen nicht erscheint, bleibt, so können Vermögen und Vermögender nicht Eins sein. Wenn sie aber nicht Eins sind, so wird auch der Vermögende nicht, wie das Vermögen, zum Nicht-Seienden.“

99.

Beseitigung des scheinbaren Widerspruchs, dass die Mājā, die doch eigentlich nicht ist, existire.

Wenn du frägst: „Wie kann man denn sagen, dass die nichtige Mājā existirt?“ so antworte ich: Schau an das Gras und die übrigen vernunftlosen Dinge alle, wie sie blühen und reifen. O guter Sohn, wenn das Geist-Vermögen in den verschiedenen Dingen nicht leitend waltete, so würde die Natur des von Alters her sich fortpflanzenden beweglichen und unbeweglichen Gesammtlebens eine andere werden.-

100.

Fortsetzung.

Sieh nur die buntfarbigen Bildungen der Vögel in den embryobehafteten Eiern. Wenn das herrliche Geist-Vermögen hier nicht bestimmend eingriffe, so würde (das Universum) einer königlosen Stadt gleich werden. Das Feuer würde Wasser werden, das Bittre süss; selbst der Ćanḍāla würde die Vēda's lesen; der Berg würde zur Wolke, das ganze Meer zu Sand werden. Und so die ganze Welt.

Der Commentar bemerkt: „Der Sonnenstrahl erscheint (im Wüstenbilde) äusserlich als wesenloses Wasser, innerlich aber als wesenhafte Glut. So erscheint auch der Glanz des Brahma äusserlich als wesenloses Mājā-Vermögen, innerlich aber als Geist-Vermögen, und da nun dieses Vermögen, allen Dingen als innerste Kraft inhaftend, diese dirigirt, so trägt man die Natur derselben auf jenes Vermögen über, ohne dass sie ihm eigentlich zukommt" (und man spricht daher übertragungsweise von einem wirklichen Vorhandensein der Mājā, die doch eigentlich nur dem Scheine nach existirt).

101.

Drei neue Fragen.

„Wie treibt man denn jenes Geist-Vermögen* aus, davon es heisst, dass es von Niemandem gesehen und erkannt wird, dass es undefinirbar ist, dass es den Saamen für die Pflanzungen der Namen- und Gestalt-behafteten Dinge bildet? Wenn es aber nicht ausgeschieden werden kann, wie ist es möglich in der Brahma-Anschauung nur Eins zu sehen? Und wie kommt dann die Erlösung zu Stande? o mein höchster Wahrheits-Lehrer!"

* Die Śakti des Ćit, — i. e. Mājā.

102.

Antwort auf die zwei ersten Fragen.

Wenn man Wind, Wasser und Feuer durch Amulete, Gebetsformeln und pharmaceutische Mittel zum Stillstand bringt, wo bleiben die betreffenden (Natur-)Kräfte? Wenn du zu jenem Saććidānanda wirst und an nichts Anderes denkst, so wird die Macht des Trugs vergehen. Einen andern Rath sehen wir nicht in den Vēda's.

103.

Antwort auf die dritte Frage.

Das unentwickelte (Vermögen) in dem Thone kommt (in dem daraus gebildeten Kruge u. s. w.) zur Entwicklung. Dem

herrschenden Gebrauche zufolge nennt man nun den Thon „Krug.“ Auch das Untergehen dieses Kruges (der ja doch nur Thon war) ist eine blosse Phrase. Wenn man aber, die bräuchlichen Namen und Gestalten vergessend, in ihm den Thon sieht, so ist das die eigentliche Wesenheit. Vergiss die verschiedenen Ǵīva-Gebilde und werde Geist-gestaltet!

104.

Wie man die stets wiederkehrende „Verkehrtheit“ (Viparīta) ausfegt.

„Obschon von dem vollkommen glorreichen Saććidānanda Lüge, Leiblichkeit und Schmerz fern sind, die nichtige „Verkehrtheit“ wird doch immer wieder auftauchen. Wie fegt man die aus?“ Der eigne Schatten bewegt sich, den Kopf zu unterst, im Wasserspiegel; dennoch, wenn man das auf dem Lande befindliche Selbst genau ansieht, so wird jener nichtige Schatten zur Lüge.

105.

Fortsetzung.

Die Erkenntniss der obersten Ursache ist Weisheit. Zu forschen, wie die Wirkungen, — die Namen und Gestalten (der Dinge), — entstehen und vergehen, ist nutzlos, o mein geehrter Sohn! Ohne nachzusehen, wie das Universum, das doch nur ein langer Traum ist, entsteht, und ohne darüber zu grübeln, wie es vergeht, wirst du in Selbsterkenntniss zu dem allvollkommenen Wesen werden.

106.

Stufenmässiges Aufsteigen zur Vollkommenheit.

So lange du in dem Unrealen steckst, so lange bist du neben-sichtig. Wenn du dann aber in ewigen Dingen insichtig wirst, durch unausgesetzte Uebung dein Gemüth in deine Botmässigkeit bringst, und endlich zum reinen Geiste wirst, mein Sohn, so magst du immerhin noch in dem jammervollen Leibe stecken, du wirst doch Wonne-Meer-gestaltet.

107.

Warum kommt denn nicht auch die dritte Eigenschaft des Saććidānanda in den Wesen zur Erscheinung?

„Wenn es heist: Alle in dem Körper haftenden Wesen haben Theil an den Eigenschaften des vollkommenen Saćći-

dānanda, ausser welchem es nichts Anderes giebt, und sind (mit ihm) Eins, — so sehe ich nicht, wie das passt. Dass die Ich-behafteten Wesen an der „Realität" (an dem Sat) Theil haben, ist ganz in der Ordnung. Auch mit der „Geistigkeit" (Ćit) hat es seine Richtigkeit. Warum doch aber tritt das Seligkeitsgefühl (Ānanda) nicht eben so klar hervor, o Haupt der Lehrer?"

108.

Antwort: Die Zustände der Wesen sind verschieden.

In Einer Blume vereinen sich Gestalt, Geschmack und Getast; gleichwohl kommt je eine Eigenschaft nur je einem Sinne zum Bewusstsein; in anderer Weise nicht. Mögen denn auch die Eigenschaften jenes kostbaren Saććidānanda die Gestalt des Selbst ausmachen, Unterschiede werden in Folge der verschiedenen (Empfänglichkeits-)Zustände in den Wesen immer statt finden.

109.

Fortsetzung.

Die aus den drei Guṇa's: Sattvaguṇa, Raǵoguṇa und Tamōguṇa stammenden Zustände sind dreierlei: Dumpfheit, Leidenschaftlichkeit und Stillmuth; das sind ihre Namen, mein Sohn! Die Eigenschaften des ergötzlichen Sat, Ćit, Ānanda sind freilich für immer geeint (in dem höchsten Wesen), allein vermöge der Verschiedenheit jener (Empfänglichkeits-)Zustände, von denen wir reden, spaltet sich die Wesenheit eben in Weisheit (Ćit) u.s.w. (Realität und Wonne).

110.

Fortsetzung.

Das Sat allein kommt in Baum, Stein, Erde — alles Dinge voll körperhafter Dumpfheit — zur Erscheinung. In dem Zustande der giftvollen Lust und anderer Leidenschaftlichkeit gedeiht Ānanda nicht, wohl aber das beide Andere (Sat und Ćit). In dem mit fester Ruhe u. s. w. behafteten Zustande des Stillmuths wird alles Dreies (Sat, Ćit, Ānanda) offenbar. Wo ein stilles Gemüth ist, das der thörigen Dumpfheit und der Leidenschaftlichkeit entsagt, da ist Wonne.

111.

Definition von Sat, Ćit, Ānanda.

„O mein in diese Welt herniedergekommener Herr und Meister! Ich kenne die Merkmale des Saććidānanda nicht. Was ist denn das nimmer weichende Sat? Was Ćit? Was Ānanda?“ Antwort: Was in allen drei Zeiten nicht zu Grunde geht, das ist Sat; dasjenige, was die Unterschiede weiss, ist Ćit; und das Wohlgefühl der Selbsterfahrung, wobei eine Befriedigung eintritt, als wenn man einer erwünschten Lust genösse, ist Ānanda.

112.

Frage: Wie bringt man denn diese drei Eigenschaften in Erfahrung?

„Das Mahāvākja der vier Vēda's sagt zu dem Bewohner des vergänglichen Leibes: Du bist Saććidānanda; — auch der Lehrer spricht: Du bist Brahma. Mag sein. Allein wie ist denn die bleibende Erfahrung dessen, der da spricht: Ich bin der fleckenlose Saććidānanda? o mein Herr und Meister, der Ihr, einem brünstigen Elephanten gleich, die Behausungen der Kōśa's über den Haufen geworfen habt.“

113.

Wie man Sat in Erfahrung bringt.

Wenn die in frühern Geburtsperioden verrichteten Thaten die Leiblichkeit verleihen, so existirte er doch in der Vergangenheit, nicht wahr? Wenn aber Himmel und Hölle für die Belohnung der (hier verrichteten) Werke bestimmt sind, so muss er doch auch in der Zukunft existiren, nicht wahr? Dein unsinniger Leidensleib freilich geht, bald zu einem menschlichen und bald zu einem göttlichen Leibe werdend, unter. Nun mag auch der eigne trugvolle Körper vergehen, — Er bleibt, und daher hat es mit dem Sat seine Richtigkeit, mein Sohn!

114.

Wie man Ćit und Ānanda in Erfahrung bringt.

In dem Tiefschlaf sowohl, der in Nacht einhüllt, als in der Nacht, — auch wenn alles Sonnenlicht fehlt, — erkennt er ungeirrt Finsterniss und Gegenstände; daher ist er auch Ćit. Weil aber das hochglückliche Selbst an dem Selbst eine unveränderliche Lust findet, so schlägt eben jene nimmer ausgehende Lust zur Wonne aus. Daher ist er auch Ānanda.

115.

Mit der Lust am Selbst verhält es sich anders, als mit der Lust an den Dingen.

Essen und Trinken sind Genussmittel, und daher Allen sehr theuer. In ähnlicher Weise die Seele für ein Genussmittel zu halten, ist durchaus unrichtig. Wenn du die Seele unter die Mittel des einzigen (i. e. unvergleichlichen) Genusses rechnest, mein Sohn, so ist denn wohl deine Seligkeit (etwas von deiner Seele) Verschiedenes? Hast du etwa eine zweite geniessende Seele?

„Die leidenschaftslose Freude, die übrig bleibt, wenn es mit allen Mitteln aus und die bezweckte Vollkommenheit erreicht ist, und die diesen Zustand geniessende Seele sind von einander nicht verschieden; daher ist die Seele selbst Seligkeit, nicht bloss das Mittel dazu.“ (Der zu geniessende Gegenstand und der Geniessende fallen hier beim Genuss in Eins zusammen).

116.

Unterschiede zwischen der Lust an den Gegenständen und am Selbst.

Die Lust, die in der Freude an den Gegenständen kommt, ist mässig. Gross ist die Lust am Selbst. Die Lust, die mit der Freude an den Gegenständen kommt, wechselt. Die grosse Lust am Selbst wechselt nicht. Sieh! Die Lust an den Gegenständen lässt man fahren und nimmt sie wieder auf. Wer aber lässt denn je sein Selbst fahren und nimmt es dann wieder auf? Schau! Derjenige, der die Lust an den Gegenständen aufgiebt, wird von ihm (dem Selbst) nie aufgegeben.

117.

Es giebt keinen eigentlichen Selbsthass.

Weil es Leute giebt, die im glühenden Zorne sprechen: „Ich will mich von der Welt schaffen“ und auf diese Weise dann sterben, so spricht man freilich: „Er tödtet sich selbst.“ Allein das will nichts sagen. Er ist nicht der Leib, aufgegeben von Ihm, der den Leib tödtete, mein Sohn! Das Selbst zürnt (in solchen Fällen) nur dem Leibe, das (eigentliche) Selbst verabscheut es nimmer.

118.

Stufenleiter der Liebe.

Grösser ist die Lust an dem Sohne, als an den Gütern, danach man dürstet. Grösser ist die Lust an dem eignen

Leibe, als an dem Sohne. Grösser ist die Lust an den Sinnen (Organen und Vermögen), als an dem Leibe. Grösser ist die Lust am Lebens-(Hauch), als an (jenen) Werkzeugen. Grösser ist die Lust am Selbst, als an dem einigen (Lebens-)Hauche. Dieses Selbst nun ist von (absoluter) Wichtigkeit. Bei näherer Betrachtung aber ist von den drei (niedrigern) Selbst (das abgeleitete Selbst, das Schein-Selbst und das That-Selbst) das eine wichtiger als das andere.

119.

Relative Wichtigkeit der drei niedern Selbst.

Zur Zeit des Ablebens ist, in Bezug auf das Erbe, das abgeleitete Selbst, der Sohn, von Wichtigkeit. Mit Rücksicht auf die Zeit, wo man des stets anhaftenden Leibes pflegt, ist das Schein-Selbst, der Körper, von Wichtigkeit. Wenn man aber die sichere schöne Seligkeit begehrt, so ist das That-Selbst, die Lebensseele, von Wichtigkeit. In der Erlösung endlich, wo alle Körperlichkeit untergeht, ist jenes Selbst, welches die Weisheits-Seele bildet, von absoluter Wichtigkeit.

120.

In Ānanda ist weder Liebe, noch Hass, noch Gleichgültigkeit.

Wenn dir ein Tiger Liebes erweist, so wird er dir zum Freunde; wenn dir Jemand Böses thut, und wäre es der Sohn, so wird er dir zuwider. Gegen Gras und dergleichen, was nicht zu diesen beiden Arten gehört (i. e. was weder Gutes noch Uebles thut), ist man gleichgültig. Daher denn (selbst) derjenige, der die Gestalt des fleckenlosen Geistes angenommen hat, auf diese Weise vielfach in seinen (geistlichen) Freuden die Zuneigung (wenigstens, — die ihm doch auch verboten ist) nicht verschmäht. Ehe du die Gestalt der unendlichen Wonne erlangst, musst du die wahre Wesenheit gar genau durchforschen.

„Der Verfasser hat hier eine der acht Freuden, die er nun abhandeln wird, nämlich die „Freude am Selbst", vorläufig beschrieben."

121.

Die acht Arten der Freude.

Wenn du sprichst: Verehrter Herr und Meister! Wie viele Arten der Freude giebt es denn? so antworte ich: Die Freude

an dem weisheitsvollen Brahma, die Bewusstseins-Freude und die Gegenstands-Freude, — also drei Arten. Einige zählen acht. Die fünf (übrigen)* aber stecken schon darin. Ich will dir nun die acht Arten genau beschreiben, mein Sohn. Höre zu!

* Sie heissen: 1) Selbst-Freude, 2) Haupt-Freude, 3) Natur-Freude, 4) Zweiheitslosigkeits-Freude, 5) Weisheits-Freude.

122.
Ihre charakteristischen Merkmale.

Die Lust am Genuss ist die Gegenstands-Freude. Zur Zeit des Tief-Schlafes tritt die Brahma-Freude ein. Wenn die Verwirrung (des Traumes) flieht, so kommt die Bewusstseins-Freude. Ganz-Wonne — das ist die Selbst-Freude. Das was in der Beschauung statt findet, ist die Haupt-Freude. Die mit völligem Gleichmuth verbundene Freude nennt man Natur-Freude. Die Betrachtung des einigen Wesens ist die Zweiheitslosigkeits-Freude, und die Freude, die aus dem Worte* kommt, die Weisheits-Freude.

* Des Lehrers und der Schrift? Nach dem Commentar: des Mahāvākja.

123.
Die gegenständliche Freude (Viṣajānanda).

Höre mich nun, o Sohn, die so aufgezählten verschiedenen Freuden näher charakterisiren. Zur Zeit, da man auf seinem Lager ruht, wird das vortreffliche Manas insichtig, so dass dann aller Schmerz des im rauhen Zustand des Wachens Umgetriebenen schwindet, — und da hinein fällt nun ein Strahl von der Wonne des leuchtenden (All-)Geistes; sieh! Da wird denn das Innere eines Solchen Freude, und diese innere Erfahrung ist eben die gegenständliche Freude.

Gegenständliche Freude heisst sie, weil sie auf einer gegenständlichen Erkenntniss beruht, d. i. einer solchen, wo der zu erkennende Gegenstand eben Gegenstand bleibt, und nicht mit dem erkennenden Subjecte in Eins zusammenfällt. (Sie heisst desshalb auch Gńējānanda (Freude an dem zu Erkennenden).

124.
Die Brahma-Freude (Brahmānanda).

Die mangelhafte gegenständliche Freude ist mit dem Elend der drei Kategorien (des Erkennens, des zu Erkennenden und der Erkenntniss) behaftet. Daher wird der schlaf-

volle Ǵīva ohne alles Wanken des Manas dem endlosen höchsten Geiste sich verbinden, — gleichwie die Weihe in ihr Nest hineinschiesst. Nur an das einige Selbst, sonst aber an nichts Anderes denkend, wird er wonnegestaltet werden, und diese hohe Lust eben ist die erhabene Brahma-Freude.

125.

Fortsetzung.

Diese Schlaf-[1] Freude Brahma-Freude zu nennen, ist der Sinn der Offenbarung. Einige Wach-Schläfer erlangen schöner Weise ein Blumenlager, darauf sie fest ruhen. Das ist die „Stand-Freude.“[2] Und weil jene innere Erfahrung, die von den Kategorien „Gut und Böse, Mann und Weib“ nichts weiss und, wie zur Zeit des Schlafes, sich weder des Aeussern, noch des Innern bewusst ist, so heisst dieser Zustand die Brahma-Freude.

[1] Es ist hier von dem sogenannten aṙi tujil (bewusstem Schlaf) oder vizhi tujil (Wach-Schlaf) der Contemplation die Rede.

[2] Der Commentar erklärt sich so darüber:

Der Verfasser drückt sich so aus, um damit Folgendes zu sagen: Der Zustand, wo man den Erkenntniss-Standpunkt u. s, w., der zur Erlangung der Contemplation das Hülfsmittel ist, erringt, und dann mit völlig auf Eins gerichtetem Geiste verharrt, ist (gleichsam) ein (fester) Posten.

Der ganze Ausdruck ist offenbar figürlich.

126.

Wie tritt denn die innere Erfahrung in der Brahma-Freude in's wache Bewusstsein?

„Die Erfahrung Jemandes, der auf diesem förderlichen Standpunkte steht, kommt doch nicht in Jemandes (i. e. eines Andern) Bewusstsein; und der Wonne-Gestaltete selber empfängt, befangen in einem Schlafe, wo das Bewusstsein untergeht, eben jene Wonne. Nun habe ich zwar sagen hören, dass diess (das in jenem Zustand Erlebte) auf dem Wege der Erinnerung in den mit Unterscheidung begabten Geist tritt. Ihr müsst es mir aber näher erklären, o von den ambrosischen Göttern selbst gepriesner Lehrer! Ihr seid ja in Allem tüchtig.“

127.

Der Gaudens und der Intelligens sind nicht wesentlich geschieden.

Die beiden Benennungen Ghi und Butter sind bloss dem (abstract) erkennenden Gedanken nach geschieden, in der

(concreten) Erkenntniss (auf dem Wege des Geschmacks) nicht. Der geistgestaltete Intelligens, der mit dem im thätigen Wachen sich festenden Manas verbunden ist, — und der Gaudens, der die Freude der Erkenntniss geniesst, die dann erfahren wird, wenn das schmerzensreiche Manas dahinsinkt, sind wie der fallende Tropfen und das Wasser, wie der Teich und das (umfangende) Ufer von einander nicht geschieden.

Die Butter ist das Allgemeine, der Ghi (der nichts Anderes ist als eingekochte Butter) das Besondere; eben so ist das Wasser das Ganze, der Tropfen das Einzelne; das Ufer das Umfangende, der Teich das Umfangene. Aehnlich verhält es sich mit dem Gaudens und dem Intelligens. Sie unterscheiden sich wie Allgemeines und Besonderes, Ganzes und Einzelnes, Umfangendes und Umfangenes.

128.

Die Bewusstseins-Freude (Vāsanānanda).

„Warum hört denn aber die Wonne dessen, der sich über das einige Brahma freut, wieder auf? Warum kommt er denn wieder heraus (in die Aeusserlichkeit)?“ Antwort: Die früher verrichteten Werke ziehen ihn heraus. Aber auch nachdem er den Tief-Schlaf verlassen hat, lässt er doch die heilsame Wonne nicht fahren. Er kommt weder völlig heraus, noch erlangt er die (völlige) Vergessenheit. Einige Verrichtungen, wobei man in einem Zustande von Ja und Nein verharrend träumt, — das ist die Bewusstseins-Freude.

129.

Die natürliche* Freude (Nigānanda).

In Einem Augenblicke aber treibt man sich wieder umher in den Trübsalen, die aus dem Wahne „Mein Leib ist das Ich“ fliessen, und die (vorher empfundene) Wonne wird vergessen. Die früher verrichteten Handlungen verleihen Schmerz und Freude. Das (Seelen-)Schweigen (Mauna) aber verleiht den Gleichmuth. Dann tritt der Zustand, da man sprechen kann: „Ich war ohne eine Lebensseele, ohne irgend einen Gedanken“ in die Erfahrung, und auf diese Weise vollzieht sich nun die Freude der Selbst-Indifferenzirung. Das ist die natürliche Freude.

* Natürlich insofern, als sie von vornherein in der innersten Natur des Menschen beschlossen liegt und daraus nur entwickelt zu werden braucht.

130.

Die Haupt-Freude (Mukjānanda).

„Ist denn wohl die natürliche eben die Haupt-Freude?" (Ja wohl). Denn das Wasser im Kruge ist doch wohl eins mit dem Wasser draussen. Wenn sich die unterworfene Ichheit verbirgt und dann die eigenste Natur sich festet, so entsteht eben die Haupt-Freude.[1] Der Stand, da man die sichtbaren Dinge innerhalb der (vier) Weltgegenden ignorirt, doch aber auch nicht in Schlaf versinkt, der Leib, einer Säule gleich, unbeweglich bleibt und der Geist gleichmässig gesammelt ist, das heisst Haupt-Freude.[2]

1 Denn dann hat sich der Kūṭasta (das Wasser im Krug) mit dem Brahma (der Urquelle) vereinigt.

2 Der Commentar erklärt nun noch die Seelen- oder Selbst-Freude als eine Freude des Selbst am Selbst; ferner die Zweiheitslosigkeits-Freude als eine solche, darin die Zweiheit der Freude und des Sichfreuenden aufgehoben sei; endlich die Weisheits- oder Wissens-Freude, als eine solche, darin man sich ohne den Unterschied des „Diess" und „Du" wonne-geist-mässig freue.

„Diese acht Freuden, als eben so viele Theile der Nicht-Aussersichfreude (Niratisajānanda) werden Aussersich-Freuden genannt, da sie in der Contemplation, mit Verwunderung behaftet, immer aufs Neue wieder aufgehen."

131.

Die Grösse der Brahma-Freude.

Die Partial-Freuden des Menschen,[1] des Mensch-Gandarba,[2] des Gott-Gandarba,[3] des Pitri,[4] des Geburts-Gottes,[5] des Werk-Gottes,[6] der Götter,[7] des Indra, des (himmlischen) Lehrmeisters (Vṛhaspati), des Pragāpati (i. e. progenitor generis humani — Brahmā), des geehrten Virāg und des Hiraṇjagarba, — (die Partial-Freuden) dieser Elf[8] werden zu Schaum auf dem Meere der letzten Fluth, — in der Brahma-Freude.[9]

1 Des Erdbeherrschers, nach dem Commentar.

2 Des Menschen, der durch sein Verdienst zum Gandarba geworden, nach dem Comm.

3 Dessen, der durch sein Verdienst in einer früheren Periode aus einem Mensch-Gandarba zu einem Gott-Gandarba geworden ist, nach dem Commentar.

3 Der Agnisvātta's und der übrigen Pitri's, die zur Zeit der Schöpfung entstanden, nach dem Commentar.

5 Dessen, der zu Anfang einer Zeitperiode als Gott entstanden ist, nach dem Comm.

6 Dessen, der durch Pferdeopfer und andere Werke zum Gott geworden ist, nach dem Commentar.

7 Wie Jama u. s. w., nach dem Commentar.

8 Der Commentar bemerkt, dass es eigentlich Zwölf sind, dass aber der Verfasser, dem Taittirīja-Upaniṣad zufolge, die beiden Letztern als Einen rechnet.

9 Dem Commentar nach übertrifft jede folgende Freuden-Stufe die vorhergehende hundertmal.

132.

Die Herrlichkeit dessen, der auf diese Weise zum Turījātīta gelangt.

Wer immer sich in diesem Turījātīta auf dem siebenten Standpunkte (s. V. 151) befindet, der wird zum Selbsterkenntniss-Freudengeist des Nārada, Śuka, Śiva, Viṣnu, Brahmā und der übrigen Weisen. Nun verstehe wohl, mein Sohn, das vorgenannte Gleichniss vom „Thäter", indem du den Gegenstand der Thätigkeit in der Selbsterkenntniss siehst. Der von eines Solchen Füssen abgeschüttelte Staub über mein Haupt!

133.

Der Lehrer fordert auf, weitere Bedenken zu nennen.

In dieser Weise haben wir nun von fünf Arten der Freude gesprochen. Von der Wissens-Freude werden wir hinfort reden. Als wir Mājā und Saććidānanda abhandelten, sprachen wir zugleich von der Freude über die Zweiheitlosigkeit, die das Ende der Vēda's ist (II, 113), so wie über die Seelen- oder Selbst-Freude (II, 116). O du mein Sohn, der du alle Zweifel beseitigt hast, wenn du noch einen Zweifel hegst, so sprich.

134.

Wie kann denn das Wesen, welches drei Prädicate hat, in sich einig sein?

„O Lehrer, der Ihr den Kārtikēja, mich und die Welt huldvoll hervorgebracht habt, höret! Wenn jeder der drei Termini: Sat, Ćit und Ānanda einen gesonderten Sinn giebt, wie soll denn das springende* Manas je zur Festigkeit gelangen? Der Reihenfolge synonymer Ausdrücke gleich, sehe ich hier selbst eine innere Zusammengehörigkeit nicht. So bringt Ihr es mir denn als Ein ungetheiltes, in sich ebenmässiges Wesen, als Eine bienen-gesammelte Honig-Masse zum Bewusstsein."

* Springend insofern, als es in seiner Richtung nach aussen den Sinnendingen gewissermassen entgegenspringt.

135.

Die drei Prädicate sind in den Vēda's bloss in abstracto, nicht aber in concreto getrennt.

Wird denn das Wasser durch die Prädicate des Kühlen, Feuchten und Weissen dreitheilig? Oder wird das Feuer

durch die Prädicate des Lichtes, der Hitze und der Röthe zur Dreiheit? Die Vēda's, welche die Welt, an deren Spitze der Aether steht, durch die Prädicate des „Unrealen, der Dumpfheit und des Schmerzes“ (in drei) zerlegen und sie so beseitigen, benennen des leichtern Verständnisses wegen das Brahma, das Realität u. s. w. ist, umgekehrt (nämlich: Realität, Geistigkeit, Wonne); es ist aber in sich einig.

136.

Die positiven Bezeichnungen des Brahma in den heiligen Schriften.

Die h. Schriften stellen folgende und ähnliche positive Eigenschaften auf: Beständigkeit, Fülle, Einigkeit, höchste Wesenheit, oberstes Brahma, Schatz, Ruhe, Wahrheit, Ganzheit, Absolutheit, Gleichmuth, Sehendheit, Kūṭasṭa, Zeuge, Erkenntniss, Reinheit, Zielsinn, Ewigkeit, Leben, Wirklichkeit, Aether, Glanz, Selbst, Erlöstheit, Durchdringer, Feinheit.

137.

Die negativen Bezeichnungen des Brahma in den heiligen Schriften.

Es giebt auch sehr viele negative Bestimmungen, als z. B. „unbeweglich, ungetrübt, unsterblich, unergründlich, fleckenlos, unaussprechlich, unmateriell, schmerzenslos, ungemischt, gewichtslos, zwischenraumslos, atomlos, gestaltlos, theillos, ungeboren, unendlich, untergangslos, eigenschaftslos, ortlos, gliedlos, anfangslos, körperlos, wechsellos, zweiheitslos.“

138.

Alle diese Bestimmungen bezeichnen ein einiges Wesen.

Das Wesen, das man bezeichnet, indem man derartige positive und negative Eigenschaften wohl verbindend zusammenfasst, ist eins; eine Zweiheit findet nicht statt. Diese Worte, die ein einiges Wesen ausdrücken, sind nur gesonderte Termini; das Wesen aber, dem die Eigenschaften der Realität u. s. w. beigelegt werden, ist ein einiges Brahma. Die Einheit solchen Wesens erkennend, wirst du zur ungetheilten Allvollkommenheit werden.

139.

Die Vēda's legen dem Brahma nur mit Rücksicht auf die menschliche Fassungskraft Eigenschaften bei.

Sprich ja nicht: Ei, wenn man von dem eigenschaftslosen Wesen Eigenschaften aussagt, so ist das (eben so unsinnig)

als wenn man von einer unfruchtbaren Mutter reden wollte. — Vortrefflichster! Giebt es denn so vollkommene Weise, dass sie, ohne dass es ihnen gesagt würde, das Wesen Brahma's zu erkennen vermöchten? Die Eigenschaften, von denen die herrlichen Vēda's reden, — auf dass, zur Erlangung der Lebens-Erlöstheit, die Brahma-Weisheit zur Erscheinung komme, — das sind keineswegs Eigenschaften des Brahma, sondern das Wesen des Brahma selbst.

140.

Frage: Wie gestaltet sich nun die ganze Frage nach der philosophischen Methode?

„O Lehrer, der Ihr zur Zerstörung der leidenschaftlichen Finsterniss, Myriaden von Sonnen gleich, daher gekommen seid, höret mich an! Ich habe mich nach dem Worte der Vēda's als das Eine ungetheilte Wesen erkannt, dermassen dass mein wahres Wesen, welches das eine allvollkommene Wesen ist, sich in meinem Geiste befestigt hat. Wenn Ihr's mir nun auch noch nach der philosophischen Methode zurechtlegt, so wird mein Herz ganz und gar fest werden, — dem Nagel im grünen Holze gleich."

141.

Antwort: In welcher Weise die drei Eigenschaften Eins sind.

Das Reale ist zugleich das Intellectuelle; wenn (das Letztere) davon verschieden wäre, so würde es zum Unrealen; wenn es aber dazu würde, wo bliebe dann der (unwandelbare) Sākṣin? Hinwiederum ist das Intellectuelle zugleich das Reale; wenn (das Letztere) davon verschieden wäre, so würde es zur Materie; wo wäre dann für die dumpfe Körperwelt die erhaltende Kraft? Das Reale und das Intellectuelle, das in völliger Harmonie mit einander auftritt, ist Wonne-Bewusstsein. Für die philosophische Betrachtung giebt es nur Einen (Ur-)Saamen. Sonst würde er ja zur Materie und zur Unrealität werden. Dann könnte auch ein Wonnegenuss nicht entstehen.

142.

Fortsetzung.

Dass das unvergänglich Reale (in der Weise des Intellectuellen) zuvor leuchtet,[1] geschieht das durch sein Selbst oder

durch etwas Fremdes? Wenn du von etwas Fremden redest, ist dann dieses [2] real oder unreal? Wenn es unreal ist, — ei du Thor, kann denn der Sohn der Unfruchtbaren (i. e. die Unrealität) irgendwie eine Function verrichten? Wenn du aber auch diese (Function) für (in jeder Beziehung) unreal erklärst, so wird daraus eine nimmer endende Zuständlichkeit (i. e. ein ewiger Geburts-Cyclus) entstehen. Meide ja die Widersprüche der Sophisterei!

[1] Der Commentar bemerkt: Das Selbst erkennt sich selbst.

[2] Der Commentar erklärt: Wird denn diese so sich aussprechende Stimme Seiendes oder Nichtseiendes aussprechen? (i. e. Wenn das Intellectuelle in dir unreal ist, wie steht es denn mit deiner, von diesem Intellectuellen in dir hervorgebrachten Aeusserung über dasselbe?)

143.

Wie sich die Frage in der Erfahrung gestaltet.

Die Offenbarung und die philosophische Betrachtung stimmen; vernimm nun auch die Erfahrung. Die Wonne in dem Tiefschlafe ist Erinnerung-behaftet; daher ist sie sicherlich intellectuell; denn etwas Anderes (das sich erinnern könnte) findet dort nicht statt. Bei der allgemeinen Fluth sowohl (wo alles Sichtbare untergeht) als in dem Tiefschlafe (wo kein Phantasma erscheint) schauest du bleibend die Leere. Dieser Anschauung in deinem Herzen dich hingebend, werde du zum einigen allvollkommenen Wesen.

144.

Der innere Zustand des Schülers.

Er (der Schüler) liess demgemäss, wie der in vielen Wissenschaften erfahrene Lehrer ihm gesagt hatte, von der inneren Erfahrung nicht los; er schloss lange Zeit das Auge und beschauete das höchste Wesen, in welchem, wie der Honig aus vielen Blumen, Realität, Intellectualität und Wonne eins sind. Als er dann mit dem Auge des Geistes aufschaute, so war er zu jener Einen Leinwand (i. e. zum absoluten Brahma) geworden, auf welcher die vielgestaltigen Bilder der beweglichen und unbeweglichen Dinge aufgetragen sind.

145.

Vier Fragen geistlicher Ergötzung halber.

„O mein Lehrer, dessen Geist ganz harmonisch ist! Das (was ich jetzt fragen werde) ist blosses Spiel; könnte es denn

etwas Anderes sein? Nicht wahr, das ist ja auch der rechte Charakter der Weisen, dass sie über das (Brahma etc.) sprechen und sinnen. Das Turījātīta, davon zuerst die Rede war, den siebenten Standpunkt (der Weisheit, d. i. eben jenes Turījātīta), die „wichtigst“ genannte Staffel, und die Art derselben müsst Ihr mir in leicht fasslicher Weise auseinandersetzen!“

146.

Die sieben Staffeln der Unwissenheit.

Wenn man danach fragt, so wird man sieben Staffeln der Unwissenheit und sieben Staffeln des Wissens herzählen. Höre nun zuerst die sieben Staffeln der Unwissenheit auseinandersetzen. Die Grossen zählen folgende Namen auf: 1) Das Erwachen des einzigen Saamens (i. e. des Wesens, darin Alles beschlossen liegt), 2) das Wachen, 3) das Gross-Wachen, 4) der Wach-Schlaf, 5) der Schlaf, 6) das Schlaf-Wachen, 7) der Tief-Schlaf.

147.

Beschreibung von vier derselben.

Das ausschliesslich Eine Wissen, das sich in dem ungetheilten Wesen ursprünglich erhebt, ist (das Wachen des) Ur-Saamens. Die (abstracte) Ichheit, die zuvor nicht war, schiesst in diesem Wissen, wie ein Sprössling, auf. Das ist das Wachen (schlechthin). Allmählich wächst dann, durch alle Geburten hindurch, das „Ich“ und das „Mein“ (die concrete Ichheit) heraus. Dass ist das Gross-Wachen. Dann übt, mittelst des vergänglichen Ichs im wachen Zustande, Manas seine Herrschaft; das ist der Wach-Schlaf.

Der Commentar bemerkt: Der Verfasser sagt „Ur-Saamen“, um damit anzudeuten, dass die Erkenntniss, die durch gegenständliches Wissen in dem Selbst, das, frei von Wissen und Nichtwissen, in sich selber Wissen ist, aufgegangen, die Prakṛti ist, welche der gesammten Welt zu Grunde liegt. Der Verfasser sagt ferner „Wachen“, um damit anzudeuten, dass das Wissen, welches den in diesem Wissen zur Erscheinung kommenden (Geist-)Reflex „Ich“ nennt, das Mahat (i. e. das intellectuelle Princip) sei, das für die Entstehung der gesammten Welt der Typus ist. — Er sagt ferner „Grosswachen“, um anzudeuten, dass das Wissen, das sich, indem man den Weltcomplex „Ich“ und „Mein“ nennt, als Meinheit und Ichheit offenbart, das (concrete) Selbstbewusstsein sei. — Er sagt endlich „Wach-Schlaf“, um anzudeuten, dass die Form des Weltcomplexes in der Weise zur Erscheinung kommt, wie die Klärung des Wissens, das in der Form des Ichs (die Dinge) durchdringt und die Gestalt derselben annimmt.

148.

Beschreibung der drei übrigen Staffeln.

Wenn man isst, schläft und sich so seinen Phantasieen überlässt, so bekommt dieser Zustand den Namen des Schlafes. Wenn man Etwas im Wachen sieht, es dann vergisst und endlich aufs Neue daran denkt, so ist das das Schlaf-Wachen. Die Einhüllung in die grosse Finsterniss ist der Tief-Schlaf. Nun haben wir die verschiedenen Arten der Unwissenheit gesagt. Höre nun auch die sieben Staffeln des Wissens, welches in seiner Entfaltung die volle Seligkeit verleiht, auseinandersetzen.

Der Commentar bemerkt: Der Verfasser sagt „Tief-Schlaf", um damit anzudeuten, dass das Wissen, das sich mit demjenigen beschäftigt, worin das wahre Wesen dieser Welt nicht zur Erscheinung kommt, die Herrschaft des Manas sei. Er sagt ferner „Schlaf-Wachen", um anzudeuten, dass jenes Wissen den Weltcomplex einmal vergisst und dann wieder daran denkt. Er sagt endlich „Tief-Schlaf", um anzudeuten, dass die Unwissenheit, die, während der Weltcomplex als das Selbst auftritt, das Selbst ganz vergisst, ein unabtreibbarer Tief-Schlaf sei.

Dem Commentar zufolge bilden die drei ersten Staffeln Eine Kategorie, indem es sich hier um ein gestaltenhaft objectives Wissen handle, und heissen mit Rücksicht darauf „Wachen". Die drei folgenden Staffeln aber bilden wieder Eine Kategorie, indem hier die Geistesthätigkeit ohne ein gestaltenhaft objectives Wissen vor sich geht, und heissen desshalb „Schlaf". Die letzte Staffel aber bildet eine Kategorie für sich und heisst Tief-Schlaf, weil man hier, das wahre Wesen des Selbst nicht erkennend, in der Finsterniss der sinnlichen Objecte schläft.

149.

Die Namen der sieben Staffeln des Wissens.

Die von den Gelehrten gepriesene erste Staffel ist der Wunsch nach Reinheit. Die zweite ist die Forschung. Die dritte ist die löbliche Einziehung des Manas. Die Anhänglichkeit an das Reale ist die vierte, und die Absagung die fünfte. Die sechste ist das Vergessen von Wort und Ding, und die siebente Turīja. So haben die Vortrefflichen die Staffeln des Wissens abgetheilt, o du mein fleckenloser Sohn!

150.

Beschreibung von vier derselben.

Die schlechte Gemeinschaft verlassen und nach der beseligenden Erkenntniss begehren, ist der Wunsch nach Reinheit. Um das, was die gute Gemeinschaft redet, fragen und die Weisheits-Schriften üben, ist die Forschung. Gläubig die Gelüste der frühern Gemeinschaft ganz lassen, ist die Ein-

ziehung des Manas. Wenn dann in Folge dieser drei Stücke in dem (durch) gute Gesellschaft (geübten) Manas die Erkenntniss der Wesenheit aufgeht, so ist das die Anhänglichkeit an das Reale.

151.

Beschreibung der drei übrigen.

Das Manas in der Wesenheit befestigend, allen Schein vergessen, ist die Absagung. Nun können die Zweiheitslosigkeits-Freude und die drei Kategorien (des Erkennenden, des zu Erkennenden und der Erkenntniss) schwinden. Das ist das Vergessen von Wort und Ding. Die Schweigensnatur, in welcher der Stand des höchsten Wesens bleibt, wie er ist, heisst Turīja. Diesen Standpunkt des Turīja haben wir auch Turījātīta genannt (V. 132). Höre auch davon.

152.

Vertheilung der sieben Wissens-Staffeln auf fünf Zustände.

Die drei ersten Staffeln fallen unter den Begriff des Wachens, denn dort erscheint das Universum.[1] Darüber hinaus (auf der vierten Staffel) ist Traum.[2] Die fünfte Staffel, wo auch dieser (Traum) allmählig vergeht, ist Tief-Schlaf.[3]. Die sechste Staffel, auf der die wunderbare Selbsterfahrung kräftig ist, heisst Turīja.[4] Darüber hinaus der (siebente) Standpunkt, auf welchem auch nicht Ein Phantasma erscheint, ist Atīta. So nennen ihn die Vēda's und stellen ihn als Schweigen dar.

[1] „In der Form der Gegenständlichkeit."

[2] „Denn in der Anhänglichkeit an dem Realen erscheint die Welt bloss in der Form des Gedankens."

[3] „Denn in der Absagung (allen Scheins) erscheint die Welt gar nicht."

[4] „Denn in dem Vergessen von Wort und Ding erscheint die Welt geistgeartet."

[5] „Denn in dem Turīja wird der Sehende und die gesehene Welt zum reinen Sein."

153.

Abweichungen in der Benennung der Wissens-Staffeln.

Die offenbarungs-kundigen Weisen, die da wohl bedachten, dass wenn man auf der Staffel des Turīja von Turījātīta redet, Verwirrung entsteht, nennen den einen kostbaren Zustand der körperlosen Seligkeit Atīta (sive Turījātīta, während man den Zustand der blossen Lebens-Erlöstheit Turīja

nennt). Aus derselben Rücksicht (um Verwirrung zu vermeiden) benennen sie den Zustand tiefen Schlafs, der mit der sechsten Staffel verbunden ist, den Sicht-begabten Tief-Schlaf.* Das merke dir wohl! Es giebt noch andere Unterschiede der Grösse-verleihenden Wissens-Staffeln. Höre denn:

* „Da in dem Tief-Schlafe, der die fünfte Staffel bildet, das All nicht erscheint, wohl aber das Selbst, und dieser Zustand mithin Turīja ist, so nimmt der Verfasser den sechsten Standpunkt, dem Turīja beigelegt wird, (zum Unterschiede von jenem fünften) als Sicht-behafteten Tief-Schlaf und beide Staffeln (insofern) vereinend, stellt er sie beide unter den Begriff des „Tief-Schlafes."

154.
Die Inhaber der verschiedenen Staffeln.

Die drei, welche die (drei) ersten Staffeln erklommen haben, sind Uebende, nicht Lebens-Erlöste. Die, welche auf den (drei) letzten Staffeln stehen, zerfallen als Lebens-Erlöste in „Brahma-Liebe, Brahma-Liebere und Brahma-Liebste." Jene Weisen, welche die mittlere Staffel erreicht haben, sind solche treffliche Erlöste, die man „Brahma-Wisser" nennt. Ich will dir aber noch mehr von der Grösse dieser Wissens-Staffeln zu wissen thun.

155.
Der Nutzen der drei ersten Staffeln.

Diejenigen, die vor Erreichung der vierten Staffel, nachdem sie die drei ersten erlangt hatten, gestorben sind, kommen zwar an einen erhabenen Ort, werden aber wiedergeboren und gelangen erst allmählig zur Erlösung, und fallen dann nicht wieder in das leidenschaftslose Sein zurück. Sehr schwer hält es, ehe die erste Staffel Jemandem zufällt, o Sohn. Wem aber die grundlegende erste Staffel zuhanden gekommen ist, dem ist damit auch die (endliche) Erlösung zuhanden gekommen.

156.
Fortsetzung.

Wer auf dieser Erde die erste oder zweite der Weisheits-Staffeln erlangt hat, der, und wenn er ein Barbar wäre, wird (endlich) ein Erlöster. Des heiligen Lehrers Machtgebot ist Wahrheit. Diejenigen, die es für Lüge halten, werden unter-

gehen. Bestreite du ja die parteilosen Vēda's nicht! Bleib auf dem Wege der vorgetragenen Lehre, und in der Ueberzeugung dass dein Ich das Brahma ist verharrend, kläre dich!

157.

Frage über den Werth des Sannjāsinthums.

„O Lehrer, der Ihr mich, — den als ein behülstes Reiskorn Wachsenden, — zu einem hülsenlosen Reiskorn gemacht habt!* Ihr habt gesagt, dass der Weisheits-Standpunkt auch den heillosen Barbaren die körperlose Seligkeit verleihe. Entfernt doch die Verwirrung, die daraus kommt, dass Einige gesagt haben: „Nur diejenigen, welche Hausfrau und Familie verlassen, in das Sannjāsinthum eintreten und so sich vereinsamen, erlangen die Seligkeit.“

* Das hülsenlose Saamenkorn wächst nicht wieder! Der vollkommene Weise wird nicht wieder geboren.

158.

Vier Arten von Sannjāsin.

O du mein von den Guten gepriesner Sohn! Die angeregte Frage höre nun deutlich beantworten. Das fessellose Sannjāsinthum ist viererlei Art. Ihre betreffenden Namen sind: der schmerz-tilgende Stand des Kūṭîćaka, Bahūdaka, Hansa und Paramahansa. Dem die Fessel (wahrhaft) zerreissenden Sannjāsinthum liegt die Entsagung, nicht blosse Mummerei, als Ursache zu Grunde.

159.

Die Entsagung selbst ist dreifach.

Die Entsagung, die dann kommt, wenn man zur Zeit heisser Trübsal das Familienleben verabscheut, ist Manda. Die Entsagung, die bis an's Ende dieses Leibes nach Familie und Schätzen nicht begehrt, nennt man Tīvra. Die Schriften der Theologen aber (in ihrer Anweisung zur Werkheiligkeit) als Schein erkennen und aufgeben — das ist Tīvratara.

160.

Der relative Werth jener dreifachen Entsagung und des daraus entspringenden Sannjāsinthums.

Bei der schlechten Manda-Entsagung nutzt das Sannjāsinthum (als eine Sache der Noth) auch gar nichts. Innerhalb des Tīvra entsteht der Stand des Kuṭîćaka und der des Bahū-

daka. Denjenigen, die nicht fähig sind, überall hin frei zu schweifen, haben die Grossen den ersten, und denen, die in der ganzen Welt umherzustreifen wohl im Stande sind, den letztern verordnet.

161.

Fortsetzung.

Auch in dem Tīvratara unterscheidet man zwei Arten des Sannjāsinthums: Hansa und Paramahansa. Dem Hansa, so sagt man, wird die Erlösung erst in der Wahrheits-Welt (in der Welt des Brahmā) zu Theil; dem Paramahansa aber gelingt sie mittelst der Weisheit schon in dieser Welt. Der festigkeitsvolle Paramahansa zerfällt selbst wieder in zwei Klassen. Höre sie.

162.

Fortsetzung.

Der Wissbegierige und der Wohlwisser, — so heissen die beiden. Unter diesen Zweien ist der Erstere der innerhalb der drei ersten Staffeln des Weisheits-Standpunktes wandelnde Unterscheider. Der Wohlwisser aber ist der reine Weise, der die Lebens-Erlöstheit erlangt hat. Auch jener Wissbegierige, von dem die Unwissenheit flieht, ist zweierlei Art. Höre auch diess!

163.

Fortsetzung.

Einige geben das fesselnde Familienleben auf und erlangen, als Gäste umherziehend, die höchste Weisheit. Andere aber gelangen als Theologen, Herrscher, Ackerbauer und Handarbeiter zur Weisheit. So sehen wir's in den h. Schriften sowohl, als in dem Leben hergehen, mein Sohn; warum denn trotzdem in Zweifel stehen? Durch die Offenbarung, die philosophische Betrachtung und die Erfahrung musst du dich klären.

„Weder Haus-Tugend, noch Buss-Tugend, sondern die aus der (innern) Entsagung stammende Gemüthsstille ist die Ursache zur Seligkeit."

164.

Brahma ist der Kūṭasṭa.

Nur wo Entstandenes ist, wird nachher auch Vergehendes sein, nicht wahr? Das Brahma, in welchem etwas Entstan-

denes nicht ist, ist Ich (der Kūṭasta). Wenn nun Entstandenes das Ich nicht ist, so ist dieses eben das Brahma genannte Ich. Das Brahma seiende Ich,* welches ohne Entstehen und Vergehen ist, ist das Ich.

* Der Commentar findet in diesen Worten das Mahāvākja das Sāma-Vēda: Hoc tu es! und sieht in dem Worte Brahma das „Hoc" genannte Wonnebewusstsein, in dem Worte „Ich", das „Tu" genannte Wissen und in dem Worte „Seiend" die „Es" genannte Verbindung zwischen Beiden.

165.

Der Kūṭasta ist hinwiederum das Brahma.

Wenn du sprichst: Mein Ich, welches das Ich genannte Brahma* ist, kenne ich nicht! so antworte ich: Wohlan, was heisst denn das: Ich? Sprichst du: Ei das ist unser Verstand! so erstirbt ja derselbe im Taumel (des Tief-Schlafes, der Ohnmacht u. s. w.). Wenn er aber nicht erstirbt, so bin ich, ich die in der Form des Ichs vollkommene Weisheit (i. e. das Brahma).

Der Commentar findet in diesen Worten („das Ich genannte Brahma") das Mahāvākja des Rig-Vēda „die Erkenntniss ist das Brahma," und sieht in dem Worte „Ich" das Wissen, welches die Erkenntniss ist, und in dem Worte „Brahma" das Wonnebewusstsein.

166.

Die Einzigheit der Wissens-Freude.

„Die Art, wie man vollkommen wird, was ist das für eine Art? Dieser Standpunkt ist mir nicht klar." Wenn du so sagst, so antworte ich: Das Wonnegefühl in dem bewussten Tief-Schlaf ist jene (Vollkommenheit). Die mangelhaften Sorgen und Freuden sind dann (für einen Solchen) nicht mehr in dieser Welt. Das was vollkommen geworden ist, ist das Selbst, und dieses Wissen ist die (wahre Seelen-)Bergungsstätte (Nidāna).

* Der Commentar findet in diesem Satze das Mahāvākja des Jagur-Vēda „Ich bin Brahma" und sieht in den Worten „das was vollkommen geworden ist" das Wonnebewusstsein, in dem Worte „das Selbst" das Ich genannte Wissen, und in den Worten „dieses Wissen ist die Bergungsstätte" die Ich genannte Verbindung zwischen Beiden.

167.

Fortsetzung.

Das, was durch die Gedanken des Manas entstanden ist, ist diese Welt. Wenn man denkt, so erstehen viele Welten in jenem Wissen, nicht wahr? Falls ich (diess) Alles überspringe und mich dann in dem Gedanken, dass ohne Ende das Wissen

Dieses (das Brahma) ist, noch weiter für mich durchforsche, so werde ich zu dem Einigen und Vollkommnen.*

* Der Commentar findet in diesen letztern Worten das Mahāvākja des Atharva-Vēda: „Dieser Ātman ist das Brahma" und sieht in dem Worte „das Einige" das Brahma genannte ewige Wonnebewusstsein, in dem Worte „das Vollkommene" das Ātman genannte Wissen und in dem Worte „Ich" das „Dieser" genannte Selbst, welches die in der Gemeinschaft der Wissensfreude aufgegangene Selbsterkenntniss ist.

168.

Wie man zur Selbsterfahrung gelangt.

„Dass ich so verharrend der Wonne geniesse, — wie muss ich denn verharren, dass mir dieser Zustand bekannt werde?" Antwort: Du musst die Thätigkeit (der Geistes-Vermögen etc.), die sich in diesen drei Zuständen (Wachen, Schlafen, Tief-Schlaf) erhebt, unterdrücken und dann so verharrend, kannst auch du jene Wonne erlangen.

169.

Wie man die Thätigkeiten der Geistes-Vermögen etc. unterdrückt. (Bis V. 173).

Wenn du forschest: Wodurch lässt sich denn jene gesammte Thätigkeit, die aus der Botmässigkeit der blinden Neigung stammt, unterdrücken? so diene dir zur Antwort: Wenn der König Geist als das Selbst den Verstand und alle übrigen Sinnendinge als Diener unter seine Herrschaft bringt, so wird das gesammte All unterdrückt werden.

170.

Jene Thätigkeiten werden ferner auch durch das ergötzliche Jōgathum zum Stillstand gelangen, wenn du den wie ein Blasebalg blasenden Athem mit Lust anhälst. Hast du aber dazu keine Lust, wohlan, so raufe jene Eine Unwissenheit aus, die sich zum ursachenden Leib verdichtet hat, und sie werden unterdrückt werden.

171.

Frägst du: Auf welche Weise streife ich denn den ursachenden Leib ab? so antworte ich: Die Vēda's reden nicht Lüge. Wenn du den Sinn derselben bei dir bedenkst und dir in der Ueberzeugung „Auf mir, dem Allvollkommenen, (als auf einer Leinwand) kommt das ganze Universum (als Bild) zur Erscheinung" Festigkeit zu Theil wird, wo wird dann die Unwissenheit bleiben?

172.

Du sprichst: Der Geist schwankt im Weltverkehr umher; wie mag es gelingen, also zu verharren? Antwort: Der Geist, der da spricht: „Ausser mir giebt es nichts; alles was ich sehe, ist Ich-gestaltet; meinem Traume gleich, ist es ein Scheingebilde“ — der ist das Ich.

173.

Wenn man nur der Gewissheit „Ich bin Geist, allvollkommen“ nicht verlustig geht, so denke und thue man, was und so viel man will! Was schadets! Dem Traumgebilde gleich, nachdem man über seinen Schlaf zum Bewusstsein gekommen ist, erscheint diess alles als Lüge. Die Wonnegestalt ist das Ich.

174.

Allgemeine Expectorationen des Verfassers. (Bis V. 177).

Durch viele Geburten hindurch, in denen ich bald als geringer und bald als grosser Mann existirte, glaubte ich, dass der Leib das Ich sei. Jetzt betrachte ich alles, was war, wie das Wasser im Wüstenbilde, und durch den wahren Lehrer habe ich mein (geistiges) Ich als das (wahre) Ich glauben lernen und bin so gerettet worden.

175.

O was für ein verdienstliches Werk habe ich doch gethan? Oder was ist das für ein Glück! Ich weiss es nicht. Durch die Gnade des Nārājaṇa,[1] der an diesem schönen Orte[2] erschienen ist, bin ich gar reich geworden. Ich werfe mein Oberkleid in die Luft; ja ich Reicher tanze[3] (vor Freude).

[1] So heisst des Verfassers Lehrer.
[2] Der Commentar nimmt nanilam für den Namen eines Ortes: „Schön = Ort.“
[3] Anspielung auf den Namen des Verfs.: Tāṇḍava mūrtti, i. e. der Tanz-Gestaltete.

176.

Meine Mutter und mein Vater, die so geehrten, riefen mich Tāṇḍava! („o Tänzer“) sicherlich, weil sie in der That den Umstand voraussahen, dass man sprechen würde: „Siehe da, aus übergrosser Freude an der philosophischen Erkenntniss tanzt er immer!“

177.

Wem soll ich die über mich gekommene unvergleichliche Freude vorerzählen? Sie erhob sich im Geiste, sie sprudelte

auf, sie verbreitete sich über das gesammte Universum, sie schwoll hoch auf und wurde unendlich. So verehre ich nun den Blumenfuss des Lehrers, des Herrn, der mir das Geheimniss der Vēdānta-Philosophie vertraut hat.

178.

Nutzen, Ursprung u. s. w. dieses Werkes (Bis V. 181).

Die Natur der Wissens-Freude haben wir nun beschrieben. Diejenigen, welche in gläubigem Vertrauen dieses Werk durchforschen und erfahrungsmässig geniessen, werden den Standpunkt der steten wahren Contemplation wohl erkennende und die Lebens-Erlöstheit erlangende Munīśvara (Muni-Meister) werden.

179.

Im Traum erscheinend hat der Guru Nārājaṇa an dem alterthümlichen schönen Orte * zu mir gesprochen, indem er dieses Werk „Kaivalja nava nīta" so vollkommen zu machen wünschte, dass demselben auch nicht Ein (Heils-)Mittel fehlen sollte, auf dass die Wissens-Freude, die der Sinn der Vēda's ist, aufleuchten möchte.

* Siehe V. 175 Anm. 2.

180.

Tāṇḍavēśa (der Verfasser) hat durch seines Herrn Gnade gezeigt, wie man, ohne Aeusseres und Inneres, zu dem einigen Wesen wird, wie man zu der Ueberzeugung gelangt, dass die Meinung des unausdenklichen Ziel-Sinnes der Vēda's das „Ich", der Körper u. s. w. aber blosse Scheinform des Schalles * sei, und wie man, ganz Auge, Alles sehen lerne.

* Der Commentar erklärt: „der Mājā". Man erinnere sich, dass der Aether, dem der Schall eignet, das erste Product der Mājā ist, aus welchem sich nachher die übrigen Elemente entwickelt haben.

181.

Die da fest erkennen das Çaitanja von ungehindert strahlendem Glanze, jenes Turījātīta, welches sich in dem Sinne vollendet, welcher jenen drei herrlichen Worten zu Grunde liegt: Hoc tu es! — die beseitigen die Verwirrung der Unterschiede, räumen alle Hindernisse aus dem Wege, und werden selbst offenbar zum Selbst. Ihnen leuchtet die Selbsterkenntniss.

182.

Der Verfasser preist seinen Lehrer.

Das ist die Wissens-Freude, die von den vier Mahāvākja's (der vier Vēda's) besprochen wird. Die den Fuss des Nārājaṇa, der sie beschrieben hat, verehrend preisen, sind fleckenlos. Diejenigen, die durch den Lehrer dieses Schülers sich dem Standpunkte, wo der Zweifel endet, nahen, und auf diese Weise sich vollendend dastehen, werden zu reinen Erlösten.

183.

Der Verfasser selbst wird gepriesen.

Er hat durch die beiden Kapitel „Wesens-Leuchte“ und und „Zweifels-Klärung“ das Licht des erhabnen Geistes angezündet, damit die innere Finsterniss der Mājā, die von Finsterniss nimmer frei ist, hinsterbe, und hat dann auch den Zweifel, der aus der Unterschied-behafteten Erkenntniss der facultates mentales kommt, vollkommen hinwegklärend, (den Schüler) zu seinem Knecht gemacht.

184.

Der Schüler preist den Verfasser.

Preis, Preis, o Ihr mein (Heils-)Urheber, der sich den Fuss des Nārājaṇa, des Herrn, der als Lehrer ihn zu seinem Knechte machte, auf das Haupt setzte, und durch das heilsama Apavāda dasjenige, was in Folge der drei Ārōpa's (Ǵīva, Íśa, Welt) als lügnerischer Schein entstanden ist, vernichtet und dann mich gnädig so gestellt hat, dass ich (ohne alle Selbstthätigkeit) ewiglich mit Gnadenblicken dareinschauen darf.

185.

Lob des Lehrers im Allgemeinen.

Wie man einen Segen empfängt, als hätte man sich in allen heiligen Wassern der Welt untergetaucht, wenn man die kühle Fluth der Füsse des strahlenden Guru auf sein Haupt nimmt, so erlangt man die Seligkeit der Weisen, welche die vielzweigigen Weisheitsschriften durchforscht haben, wenn man dieses Werk „Kaivalja nava nīta“, das zur heilsamen Wahrheit führt, erlernt.

PANĆADAŚAPRAKARAṆA.

ÜBERSETZUNG.

I. DAS BILD (ĆITRA).

1. Die vier Zustände des Brahma.

Die Natur der dem höchsten Wesen aufgeprägten Welt ist „Bild“ und nicht „Wirklichkeit“. Diess wird durch das Gleichniss von der „bemalten Leinwand“ verdeutlicht. Wie auf der Leinwand Bilder aufgetragen erscheinen, so sind dem höchsten Wesen, dem Selbst, Gīva, Īśa und die ganze Welt eingebildet.

Die Leinwand hat vier Zustände:

1) Die blanke Leinwand.
2) Die genässte Leinwand.
3) Die umrisslich markirte Leinwand (Lānććana paṭa).
4) Die ausgemalte Leinwand (Rangana paṭa).

Der erste dieser Zustände ist der Zustand der Leinwand an und für sich; die drei andern sind Modalitäten derselben.

Gleicherweise hat auch das Brahma vier Zustände:

1) Ćit. [1]
2) Antarjāmin. [2]
3) Hiranjagarba. [3]
4) Virāg. [4]

Der erste dieser Zustände ist der Zustand des Brahma an und für sich; die drei andern sind blosse (Schein-)Modalitäten (Upādi) desselben.

Wenn sich das Brahma mit der Mājā verbindet, so entsteht No. 2, — mit der Feinelementlichkeit No. 3, — mit der Grobelementlichkeit No. 4.

---

[1] „Intelligens“ (der absolute Geist).

[2] „Rector internus“ (das ursachende Princip).

[3] „Der aus dem goldenen Ei Geborne“ (das feinelementliche Princip).

[4] „Der Ausstrahlende“ (das grobelementliche Princip). Er wird auch „Vaiśvānara“ genannt, nach Vēd-Sāra, weil er das Selbstgefühl aller Menschen ist“ (Sarvanarābimānitvāt).

2. Die lebendige und die leblose Kreatur.

Māјā ist gleichsam die Farbe, womit die lebendigen und leblosen Wesen alle auf dem absoluten Geiste aufgetragen sind. Obgleich aber alle Kreatur ein blosses (Schein-)Bild ist, so unterscheidet man doch mit Recht „empfindende und empfindungslose“ Kreatur (Ćētana, Aćētana). Die empfindende Kreatur ist eben mit einem „Wiederschein“ (Ābhāsa) des absoluten Geistes begabt, nicht so die empfindungslose; beide bleiben darum immer doch blosser Schein. Es verhält sich damit eben wie mit lebendigen und leblosen Wesen auf einem Bilde: jene tragen Kleider und Schmuck, diese nicht; beide aber bleiben immer doch blosse Gebilde. Der Grund, wesshalb der eine Theil der Kreaturen mit Empfindung ausgestattet wurde, liegt darin, dass sie in die vier Arten von Geburten (aus dem Mutterleib, Ǵarāju, aus dem Ei, Aṇḍa, aus der warmen Feuchtigkeit, Svēda, aus dem Spross, Udbhid) eingehend, den Welt-Kreislauf an sich in Erfahrung zu bringen im Stande wären.

3. Die Forschung.

Wie man im gewöhnlichen Leben die der Leinwand aufgeprägten Farben der zu Grunde liegenden Leinwand selbst beilegt, so misst die Unwissenheit den Welt-Kreislauf, den der „Wiederschein des Geistes“ in den einzelnen Wesen durchzumachen hat, dem zu Grunde liegenden Geiste selber bei. Zur Vertreibung dieser Unwissenheit muss man mit Hülfe des Lehrers über den Ǵīva, die Welt und den höchsten Geist fleissig forschen. Warum nicht bloss über den absoluten Geist, sondern auch über den Ǵīva und die Welt, die doch in sich so nichtig sind, wie „der Sohn eines unfruchtbaren Weibes“? Antwort: Ueber den höchsten Geist, der in sich einig ist, kann man nicht unmittelbar forschen; die Forschung richtet sich zunächst auf den Ǵīva und die Welt. Diese entschwindet dann eben in der Forschung, und der höchste Geist bleibt allein übrig. Das Entschwinden der Welt ist jedoch nicht objectiv, sondern bloss subjectiv zu verstehen. Denn obschon in dem Tief-Schlaf* die Welt temporär entschwindet, so tritt doch dadurch die völlige Befreiung (auch vom Körper) nicht ein, und so lange die nicht eintritt, verschwindet auch die Welt nicht objectiver Weise. Es kommt hier alles auf die subjective Gewissheit an, dass Ǵīva und Welt blosser Schein sind.

„Die in Folge der Forschung entstehende Erkenntniss ist zweierlei Art: Parōkṣa und Aparōkṣa. Wo die letztere eintritt, da ist die Forschung zu Ende gediehen.“ Es unterscheidet sich aber die eine von der andern dadurch, dass jene spricht: „Es existirt ein Brahma“, diese aber: „Ich bin jenes Brahma“.

* Dem wirklichen sowohl, als dem Tief-Schlaf der Contemplation.

4. Der vierfache Ćaitanja.

Wie man den Gefäss-Aether und den Gross-Aether, den Wasser-Aether und den Wolken-Aether unterscheidet, so muss man auch den Kūṭasṭa und das Brahma, den Ǵīva und den Īśa unterscheiden. Den Gefäss- und den Gross-Aether haben wir bereits (als den Kūṭasṭa und das Brahma) kennen lernen. Wie verhält es sich denn mit dem Wasser- und Wolken-Aether? Antwort: Der Aether, der sich mit Wolken und Sternen in dem Gefäss-Wasser abspiegelt, ist der Wasser-Aether; der Reflex aber, den wir deductionsweise in dem Wolken-Wasser des Gross-Aethers sehen, ist der Wolken-Aether. Wir wollen nun die vier Ćaitanja's ganz genau aufweisen. Sofern der wechsellose Ur-Ćaitanja (wie der Gross-Aether in dem Gefäss-Aether) in dem Körper eingeschlossen ist, nennen wir ihn Kūṭasṭa, den übrigen aber Brahma. Der Geistes-Reflex, der (wie der Wasser-Aether dem Gefäss-Aether) dem Kūtasṭa eingebildet ist, heisst Ǵīva, und der Māja-Reflex, der (wie der Wolken-Aether dem Gross-Aether) eingebildet ist, Īśa.

Du frägst: Ei wo ist denn ausser dem Ǵīva, der in der Form des „Ich" agirt, noch ein anderer Kūṭasṭa? Antwort: Wie in dem Wasser-Aether der Gefäss-Aether verhüllt ist, so wird auch der Kūṭasṭa von dem Ǵīva verhüllt, und Beide erscheinen als Eins.

5. Die zwei Arten der Ur-Unwissenheit: Verhüllung und Schein.

Verhüllung (Āvaraṇa) ist das, wenn man zwar wohl weiss, dass man den Kūṭasṭa nicht sieht, doch aber darüber bestürzt ist, dass er nicht zur Erscheinung kommt. Schein (Vikṣēpa) dagegen ist das, wenn man, wie man eine Muschel für Silber nimmt, so das Selbst, das doch natürlicher Ćaitanja ist, in der Gestalt des schlechten Ich sieht.

Du sprichst: Es ist doch in der Sonne keine Finsterniss; so hat auch die Seele ihren eigenen Glanz. Wie kommt denn die glanzlose Unwissenheit dahinein? Ich sehe nicht, wie. Und wenn wir darüber einig sind, wie ist denn die „Verhüllung", die Wirkung der Unwissenheit, in diese Seele gekommen? Ist sie aber nicht darin, warum lernen wir denn die Vēda's, welche die Verhüllung austreiben sollen? — Antwort: Die Erfahrung: „Ich bin ein Unwissender", ist der augenscheinliche Beleg dazu; sie zeigt sich nicht im Körper, sondern in dem Geiste. Sprichst du aber: „Mag auch die Erfahrung dafür sein, der philosophische Beweis ergiebt sich nicht," so erwiedre ich: Für augenscheinliche Dinge braucht es des philosophischen Beweises nicht.

6. Wie lange der Schein (Vikṣēpa) dauert.

Schüler. Wenn auch die ursachende Unwissenheit vergeht, warum bleibt denn doch noch der davon verursachte „Schein"? —

Lehrer. Der „Schein" hat zwei Ursachen: die Unwissenheit und die (in einem früheren Leben verrichteten) Werke. Wenn nun auch die Unwissenheit vergeht, so vergehen darum doch jene Werke (in

ihren Straffolgen) nicht; und daher bleibt der „Schein", bis dass die Folge-Werke (Prārabda) sich vollendet haben.

Sch. Ei der Satz, dass, wenn auch die Ursache zu Grunde geht, darum doch die Wirkung nicht zu Grunde geht, ist ja ganz unphilosophisch. —

L. Was dem Einen recht ist, ist dem Andern billig. Heisst es denn nicht auch in eurer logischen Schule, dass, wenn auch die Ursache aufhört, die Wirkung doch noch ein Weilchen andauern mag? —

Sch. Mag immerhin sein. Das gebe ich ja gern zu, dass die Wirkung nach der Ursache noch ein Weilchen andauern möge. Allein dass sie ein ganzes Menschenleben hindurch nachdauern sollte, ist unmöglich.

L. Da ist eine innerhalb eines oder zweier Tage entstandene „Material-Ursache" in der Form eines Stoffes.[1] Wenn der auch verbrennt, drei bis vier Stunden wird das daraus Gewirkte sich noch hinhalten. Nun wenn das der Fall ist, so ist es gewiss eher zu kurz als zu lang, wenn man sagt, dass, obschon der Unwissenheits-Schwindel, der durch unendliche Zeitperioden hindurch gegangen ist, zu Grunde geht, doch der durch ihn verursachte Schein erst mit den Folge-Werken (Prārabda) zu Grunde gehe.

7. Die Ansichten der philosophischen Schwindelgeister in Bezug auf das Selbst.[2]

Die philolophischen Charlatane und die Lōkājata's (= Materialisten) nennen, nach dem Princip des Augenscheins, den grobelementlichen Körper das Selbst.[3]

Cārvāka (Sophist) sieht nicht im Körper, sondern in den Sinnen das Selbst, einmal weil, sobald das Leben entflohen ist, der Körper stirbt, und einmal des Verstandes wegen, der da spricht: Ich sah, ich hörte.[4]

Ein anderer Cārvāka hält den Athem für das Selbst, weil, wenn der Athem ausgeht, auch die Organe aufhören.[5]

---

1 „In der Form des Fadens" nach dem gedruckten Exemplare.

2 Sie beginnen mit dem dicksten Unglauben und enden mit dem dicksten Aberglauben.

3 Cārvāka sagt, der grobelementliche Körper sei das Selbst, und stützt sich dabei auf die Schrift: „Der oder der Puruṣa ist Speise-Geschmackartig" u. s. w., — auf die Thatsache, dass man, wenn das Haus brennt, selbst mit Darangabe des eignen Sohnes zu entrinnen sucht, — so wie auf das Selbstbewusstsein: „Ich bin feist, ich bin mager etc." Vēdāntasāra.

4 Ein anderer Cārvāka sagt, die Sinne seien die Seele, und stützt sich dabei auf die Schrift: „Diese Lebensathem sprachen, indem sie in Pragāpati eingingen" u. s. w. — auf die Thatsache, dass wenn die Sinne fehlen, der Leib regungslos ist, — so wie auf das Selbstbewusstsein: „Ich bin einäugig, taub" u. s. w. Vēdāntasāra.

5 Ein anderer Cārvāka sagt, der Hauch sei das Selbst, und stützt sich dabei auf die Schrift: „Ein anderes inneres Selbst ist Hauch-gestaltet" u. s. w. — auf die Thatsache, dass, wenn der Lebenshauch fehlt, die Sinne sich nicht regen, — so wie auf das Selbstbewusstsein: „Ich bin hungrig, durstig" u. s. w. Vēdāntasāra.

Ein Anderer, Upāsaka, wiederum spricht: „Wenn Manas fehlt, so kommt auch der Athem nicht zum Vorschein; daher ist Manas das Selbst.“ [1]

Ksaṇikavādin (oder Kaṇikavādin?) sagt: „Wenn Buddi fehlt, so ist Manas ohne alle Bewegung“ und erklärt somit Buddi für das Selbst. [2]

Der Buddhist nennt die Leere das Selbst, denn in dem Tief-Schlafe erscheine weder Buddi, noch irgend etwas. [3]

Die Antarāla's und die Āgama-Leute erklären die Seele für ein Atom, denn sie gehe auf dem Wege der feinen Adern im Körper umher.

Die Digambara's („die Nackten“, der strengere Asceten-Orden der Ǵaina's) legen der Seele Mannes-Grösse bei, weil ja das Bewusstsein bis zu Fuss und Scheitel reiche.

Prābākara und der Dialektiker behaupten: Wenn die Seele sehr en miniature ist, so wird sie zergehen, wenn sie aber sehr völlig ist, so wird sie zur Materie werden. [4]

Bāṭṭa sagt: Da sich die Seele im Tief-Schlafe als dumpfe Materie, im Wachen aber als Intelligenz erzeige, so sei sie Materie und Intelligenz zugleich. [5]

Der Sānkja-Philosoph behauptet: In der Vollkommenheit können sich zwei Eigenschaften nicht vereinen. Die Seele ist als Ćit vollkommen. Die materielle Dumpfheit aber, die sich im Tief-Schlafe zeigt, sei die Prakṛti (im S. System die materielle Ursache aller Dinge), die der Seele Freude und Leid verleihe.

Der Jōga-Philosoph setzt ausser dieser Seele auch Einen Īśvara

[1] Ein anderer Ćārvāka sagt, Manas sei das Selbst, und stützt sich dabei auf die Schrift: „Ein anderes inneres Selbst ist Manas-gestaltet“ u. s. w., — auf die Thatsache, dass, wo Manas schläft, auch der Athem u. s. w. nicht zum Vorschein komme, — so wie auf das Selbstbewusstsein: „Ich bin Willens, ich bin nicht Willens“ u. s. w. (Vēdāntasāra).

[2] Der Buddhist sagt, Buddi sei das Selbst und stützt sich dabei auf die Schrift: „Ein anderes inneres Selbst ist intellect-gestaltet“ u. s. w., — auf die Thatsache, dass, wenn der „Thäter“ (in der Form von Buddi) fehlt, auch das Vermögen der Organe (der facultates mentales) mangelt, — so wie auf das Selbstbewusstsein: „Ich bin Thäter, Geniesser u. s. w.“ (Vēdāntasāra).

[3] Ein anderer Buddhist sagt, die Leere sei das Selbst, und stützt sich dabei auf die Schrift: „Das nichtseiende Dieses war im Anfang“ u. s. w., — auf die Thatsache, dass in der Suṣupti Alles fehlt, — so wie auf das natürliche Selbstbewusstsein des Aufgestandenen: „Im Tief-Schlaf war ich nicht.“ (Vēdāntasāra).

[4] Prābākara und der Logiker sagen: Die Unwissenheit sei die Seele, und stützen sich hierbei auf die Schrift: „Ein anderes inneres Selbst ist Wonne-gestaltet“ u. s. w., — auf die Thatsache, dass der Verstand und die übrigen Vermögen sich in Unwissenheit auflösen, — so wie auf das Selbstbewusstsein: „Ich bin unwissend, wissend“ u. s. w. (Vēdāntasāra).

[5] Bāṭṭa meint, das Selbst sei ein mit Unwissenheit behaftetes Intelligens, und stützt sich dabei auf die Schrift: „Wissenschwer, wonnegestaltet ist das Selbst“ u. s. w., — auf die Thatsache, dass in dem Tief-Schlafe Helle und Dunkel waltet, — so wie auf das Selbstbewusstsein: „Mich kenn ich nicht“. (Vēdāntasāra).

(numen supremum), denn er spricht: Die Prakṛti kann ohne eine Oberleitung nicht thätig sein, und wenn der fehlt, der sie zügelnd beherrscht, so giebt es für die Seelen weder Fesselung, noch Erlösung.

Patangali sagt: Wenn das in keine Verbindung eingehende Ćaitanja Īśvara ist, so kann dieser nicht Alle zügelnd beherrschen: daher ist Antarjāmin (Princip der ursachenden Körperform) Īśvara.

Der Logiker spricht: Ohne die facultates mentales giebt es eine Vorstellung und Entschliessung nicht; desshalb ist Hīraṇjagarba (das Princip der feinen Elemente, daraus die facultates mentales gebildet sind) Īśvara.

Der Anhänger des Viśva rūpa (des allgestaltigen Visnu in der Form des Krisṇa) spricht: Der feinelementliche Leib ist nie allein ohne den grobelementlichen. Wenn Krisṇa seine Allgestalt zeigt (Siehe Bagavadgītā, Kap. XI.), so zeigt er allenthalben Hände und allenthalben Füsse; daher ist Virāg (das grobelementliche Princip) Īśvara.

Der Anhänger des Pragāpati (Brahmā): Wenn allenthalben Hände und allenthalben Füsse haben der Charakter des Īśvara ist, so muss auch der Tausendfüssler zum Īśvara werden. Daher ist Brahmā Īśvara.

Die Anhänger Visṇu's und des Bagavat Purāṇa: Da auch Brahmā aus dem Nabel-Lotus Visṇu's geboren ist, so ist Visṇu Īśvara.

Die Śaivas: Da Śiva's Fuss selbst von Visṇu nicht ersehen werden konnte, so ist Śiva Īśvara.

Die Anhänger des Ganēśa: Da selbst Śiva zur Zeit, wo er Tripura zerstören wollte, den Gaṇēśa (der ihm dabei helfen sollte) Verehrung bewies, so ist eben Gaṇēśa Īśvara.

Die Anhänger der Purāṇa's: Da die jetzt genannten Gottheiten sammt und sonders mittelst der ihnen geweihten heiligen Orte zur Anerkennung kommen, so sind diese Orte selbst Īśvara.

Die Anhänger der Ceremonial-Werke: Da selbst diese Orte, vermöge der daselbst befindlichen h. Bäume in Ruf stehen, und da man Bambus, Pippala und Erukku (Asclep. gigant. L.) als Stamm- und Familien-Gottheiten verehrt, so sind jene Bäume Īśvara.

In ähnlicher Weise sind noch viele andere Secten-Leute durch leidenschaftliche Anhänglichkeit an ihre Secte, Werke über Zauberei und Alchymie zusammenschreibend, irre gegangen.

Es besteht aber zwischen dem Vēdānta-System, das nur Eine Wesenheit annimmt, und zwischen diesen Leuten, die jenes Wesen so gesehen haben, wie die (vier) Blinde den Elephanten, durchaus kein Gegensatz. *

---

* Die vier Blinden tasteten an dem Elephanten umher, der eine am Rüssel, der andere am Ohr, der dritte am Schweif, der vierte am Bein und beschrieben ihn demgemäss als Pisang-Stamm, als Fächer, als Schlange und als Pfeiler. So tasten auch die verschiedenen Secten an dem Einen Wesen umher und beschreiben es gar verschie-

8. Wesen der Mājā.

Die Mājā hat zwei Eigenschaften: Materialität und Confusion: denn ihre Gebilde sind materiell, und man kann in Bezug auf sie weder sagen, dass sie sind, noch auch dass sie nicht sind.

Alle Mājā-Gebilde sind innerhalb der weltlichen Schöpfung „Wirklichkeit"; durch philosophische Deductionen können sie nicht definirt werden; für den Vēdānta-Weisen aber sind sie nichtexistirend.

Sie erscheinen, einem aufgerollten Gemälde gleich, im wachen Zustande; im Tief-Schlaf, in der Ohnmacht und in der Ekstase der Contemplation erscheinen sie, einem zusammengerollten Gemälde gleich, nicht.

Die Mājā ist unselbstständig (parādīna), insofern sie, abgesehen von dem Ćaitanja, nicht zur Erscheinung kommt; selbstständig (svatantra), insofern sie den Kūṭasṭa Ćaitanja, der keine Verbindung eingeht, zu dem materiellen Universum und zu den mit dem Geist-Reflex behafteten Ǵīva's und Īśvara macht. Dadurch geschieht aber der innersten Natur des Brahma durchaus kein Abbruch, denn die Mājā berührt dabei das absolute Brahma nicht. Und das ist sehr wohl möglich, indem es eben in der innersten Natur der Mājā liegt, was sich nicht einen kann, zu einen, und so das Unmögliche möglich zu machen. Dafür haben wir gleich ein Beispiel an den fünf Elementen, die alle aus Einer Mājā stammen. In dem einen ist Raum, in dem zweiten Bewegung, in dem dritten Wärme, in dem vierten Kühle, in dem fünften Härte . . . .

Vasiṣṭa sagt: Der Saame, der sich materieller Weise im Mutterleibe gestaltet, kommt als ein rationales Wesen hervor, ist klein und wird gross, isst, kleidet sich, sieht, hört und wandelt umher. Nun, eine grössere Gaukelei als diese giebt es nicht.

Vjāsa sagt: Dieser Welt gleich ist der Banianenbaum und andere Bäume. Darüber muss man sich nicht verwirren, fragend: Ist denn der Saame zuerst gewesen? oder der Baum? Man muss eben Alles als Mājā sehen.

Jāǵnjavalkja sagt: Ueber etwas, das sich innerhalb des Gedankens nicht fixiren lässt, lässt sich nicht räsonniren. In dem Universum, das sich eben auch nicht näher bestimmen lässt, soll man nicht diess und das für Wesenheit erklärend disputiren. Man muss Alles als Mājā sehen . . . . .

Woher aber kommt denn der Mājā-Saamen? Der Mājā-Saamen liegt, das sieht ein Jeder, in dem (unbewussten) Tief-Schlafe, und in ihm ist der ganze Complex (der Gebilde) des Wachens und des Traumes beschlossen, gleichwie der Baum in dem Saamen enthalten ist.

---

deutlich. Ihre oberflächliche und theilweise Erkenntniss vertieft und vollendet sich in der Vēdānta-Philosophie. Der Gegensatz, der zwischen ihr und den übrigen Systemen statt findet, ist daher kein absoluter.

9. Īsa und die Gīva's.

L. Die Mājā gleicht der Wolke; die Avidjā's (der einzelnen Individuen) den Wolken-Tropfen; die Geist-Reflexe dem in den Tropfen abgespiegelten Aether. Den Īsa muss man, dem Wolken-Aether gleich, auf dem Wege der Deduction erkennen.

Sch. Wie unterscheidet und erschaut man denn die Geist-Reflexe, die sich in den Avidjā's spiegeln, und den Īsa, der sich in der Mājā spiegelt?

L. Wenn die Avidjā sich mit dem Geist-Reflexe vereinigt und so zur Buddi-Gestalt emporsprosst, so lässt sich der Geist-Reflex ganz klärlich sehen. Den Īsa aber kann man nur so kennen lernen, dass man die Vēda's hört, die ihn Allwisser, Allherrscher und innern Zügler nennen.

Sch. Wenn denn Beide (der Gīva und der Īsa) mit dem Geist-Reflex behaftet sind, in welchem Rangverhältnisse stehen sie dann zu einander?

L. Die Gīva's stehen in der Botmässigkeit der Mājā; Īsa aber hat sich die Mājā botmässig gemacht.

Sch. Warum wird denn der Īsa Allwisser, Allherrscher und innerer Zügler genannt?

L. Er heisst Allwisser, weil in der Mājā, die ihm als Upādi dient, Alles enthalten ist; er heisst innerer Zügler, weil er, dem Geiste aller Gīva's inhaftend, ihn in Bewegung setzt; er heisst Allherr, weil die von ihm hervorgebrachten Schöpfungen Niemand rückgängig machen kann . . . . .

Sch. Wenn Īsa auf diese Weise Alles in Bewegung setzt, braucht es dann der menschlichen Anstrengung gar nicht?

L. Ei, auch die menschliche Anstrengung ist des Īsa Wille, auf dass eines Jeden Verdienste die gebührende Vergeltung werde: so sind denn menschliche Anstrengungen allerdings nöthig.

Sch. Nun, wenn die Anstrengung auf dem Wege früherer Werke kommt, so braucht es hinwiederum einer Willens-Entschliessung des Īsa nicht.

L. Da die Werke etwas Vernunftloses sind, so muss die Erkenntniss des Absoluten u. s. w. durch die Gnade des Īsa vermittelt werden, und darum braucht es wohl einer gnädigen Mithülfe des Īsa.

10. Īsa als Antarjāmin, Hiranjagarba und Virāg.

Sch. Wie schafft und wie zerstört denn Antarjāmin?

L. Wie man ein Gemälde aufrollt, so bringt er an sich die Welt je nach Jedes Verdienst zur Erscheinung; das ist die Schöpfung. Wie man ein Gemälde zusammenrollt, so zieht er je nach Jedes Verdienst die Welt in sich zusammen.

Sch. Wie kann denn der Eine Īśa für Geist und Materie zugleich die Ursache sein?

L. Insofern derselbe Ćaitanja ist, ist er die Ursache für den Geist; insofern er aber Upādi der Mājā ist, ist er die Ursache für die Materie.

Sch. Wenn es so ist, wie kann denn Surēsvarāćārja sagen, dass das Brahma die Weltursache sei?

L. Wie man in Folge gegenseitiger Uebertragung den Kūṭasta und den Ǵīva als Eins sieht, so hat er das Brahma und den Īśa als Eins gesehen und aus dieser Anschauung heraus gesprochen.

Sch. Wie findet denn solche gegenseitige Uebertragung statt?

L. Wenn man die Welt-Ursächlichkeit, die dem Īśa zukommt, auf das Brahma, und die Eigenschaften des Sat, Ćit, Ānanda, die dem Brahma zukommen, auf den Reflex in der Mājā (i. e. auf Īśa) überträgt, so wird Beides eins, der angenässten Leinwand gleich (die das Brahma in der Scheinform des Īśa als Antarjāmin versinnbildet). (Siehe S. 93).

Sch. Woher weisst du denn das so genau?

L. Ich habe das Vēdānta-System in seinen sechs Branchen eifrigst studirt und daraus erkannt, dass das Brahma das rein für sich Bestehende, der Reflex in der Mājā aber (Īśa) der Schöpfer sei.

Sch. Wie ist es doch mit der Schöpfung zugegangen?

L. Gleichwie im Tief-Schlaf ein Traumbild entsteht, so sah der wonnegestaltete Īśa die Mājā sich entfalten, und wurde zu Hīranjagarba.

Sch. In einem Vēda heisst es: „Aus Einem entstand das Andre“ und in einem andern: „Die Schöpfung ist auf einmal entstanden.“ Was ist denn nun die richtige Autorität?

L. Da es mit dem Traume dieser zweigestalteten Schöpfung seine Richtigkeit hat, so sind beide Autoritäten richtig. [1]

Sch. Wie existirt denn der Hiranjagarba?

L. Er existirt als Gesammtheit der feinelementlichen Leiblichkeit und ist, wie der Faden [2] in der Leinwand, allenthalben. Er setzt das Vermögen des Begehrens (Iććāśakti), das Vermögen des Thuns (Krijāśakti) und das Vermögen der Erkenntniss (Ǵnānaśakti) in Bewegung. [3]

Sch. Wie aber zeigt er sich denn?

L. Wie die Welt in der Abenddämmerung (wo alle Dinge ein

---

[1] Das gedruckte Exemplar liest: „Da diese beiden Arten Schöpfung sind, so erkenne Beides, wie einen Traum, für Schein.“

[2] Er heisst daher auch Sūtrātman, Faden = Seele: „denn Alles ist an ihm aufgefädelt.“ (Vēdāntasāra. Vergl. Ātmabōda prak. Ś. 9).

[3] Das erstere Vermögen eignet der Region des Manas, das agens-artig ist, das zweite der Region des Prāṇa, der organon-artig ist, das dritte der Region des Vignāna, das intelligens-artig ist. (Vēdāntas).

gleiches Ansehen haben), wie eine mit dunklen[1] Umrissen überzogene Leinwand, wie der allenthalben gleichmässige junge Spross (in welchem sich die einzelnen Blätter noch nicht entfaltet haben): so erscheint der feinmaterielle Körper des Īśvara (i. e. Hiraṇjagarba).

Sch. Wie erscheint denn dieser feinmaterielle Leib (des Īśa), wenn er in den Zustand des grobmateriellen getreten ist? (Virāǵ). Welches ist die Autorität dafür? Welcher Art sind seine Glieder? Und was ist der Gewinn, wenn man sie verehrt?

L. Die Gesammtheit der grobmateriellen Leiblichkeit, die nach Vollziehung des Paṅćīkaraṇa so deutlich daherstrahlt, wie die Welt im Sonnenschein,[2] wie das ausgemalte Bild auf der Leinwand, wie das gereifte Saamenkorn: das ist Virāǵ.

Das Viśvarūpa-Kapitel in der Bagavadgītā und Puruṣa Sūtra Vēda sind die Autoritäten.

Die fünf Hauptgottheiten (Brahma, Viṣṇu, Śiva, Rudra, Sadāśiva), die verschiedenen Menschenklassen, die Untergötter, Dämonen u. s. w., sämmtliche Thiere, der Pfau, die Schlange, die Krummhaue, der Meissel u. s. w. (überhaupt alle lebende und leblose Natur-Wesen und Kunstgebilde) sind Īśa's Glieder.

Sch. Wenn das, was Alle verehren, die Glieder des Īśa sind, warum gelangen denn nicht Alle zur Erlösung?

L. Wenn man Māja-Gebilde verehrt, so kann auch nur ein Māja-Gewinn, nimmermehr aber die Erlösung herauskommen .....

Sch. Kann man denn den Ǵīva und Iśa, die in engster Verbindung mit dem Brahma stehen, mit der Welt parallel stellen?

L. Freilich, denn auch sie sind Māja-Gebilde.

11. Die Anhänger des Advaita-Systems und die Schwindelgeister.

Sch. Wenn bloss das Brahma die wahre Wesenheit ist, warum streiten denn alle Philosophen in Sachen des Ǵīva und des Īśa und gehen so zu Grunde?

L. Die Unwissenheit, die über sie gekommen, ist die Ursache, dass sie um Nichts zu Grunde gehen.

Sch. Solltest denn du allein bestehen, während diese Philosophen alle zu Grunde gehen? Lehre ihnen doch diese Wahrheit.

L. Wenn man Schwindelgeister belehrt, ehe ihnen die Reife geworden, so erzeugt das nur ein Uebermaass von Verdruss; in ihrem Geiste fahet es doch nicht.

Sch. Welche Philosophen sind wodurch Schwindler geworden?

L. Vom Systeme der Lōkājata's an bis zum Sāṅkja-System steckt man im Ǵīva-Schwindel (indem man die individuelle Lebensseele für

---

[1] Wahrscheinlich eine Anspielung auf den Namen „Goldnes Ei", indem die Goldfarbe eben dunkel ist.

[2] Wahrscheinlich eine Anspielung auf Virāǵ (Splendens).

das Höchste hält) und von dem Jōga-Systeme an bis zur Verehrung des Virāǵ (i. e. der Volksreligion) steckt man im Īśa-Schwindel (indem man den Īśa für das Höchste hält).

Sch. Ei, darf man denn so grosse Klassiker Schwindler nennen?

L. Sie kennen das Advaita-Wesen nicht; so sind sie allerdings Schwindler. Für sie giebt es weder ein Hier, noch ein Dort.

Sch. Darf man denn aber die Īśvara-Philosophen mit den Ǵīva-Philosophen zugleich Schwindler nennen?

L. Im Traume freilich ist derjenige, der die Rolle des Königs spielt, mehr als derjenige, der die Rolle des Bettlers hat. Erwachen sie aber, so wird Beides als Traum zur Lüge. So sind auch diese beiden Philosophen auf dem Gebiete der Werkthätigkeit einer dem andern übergeordnet; denen gegenüber aber, welchen die Weisheit aufgegangen ist, sind sie beide Schwindler.

Sch. Soll denn aber nicht derjenige, der nach Erlösung verlangt, die Streitschriften derselben lesen?

L. Ei ja, man durchforsche sie vorläufig und lege sie bei Seite; dann aber forsche man völlig: das ist Vēdānta.

Sch. Ǵīva und Īśvara, die in der Sānkja- und Jōga-Philosophie vorkommen, sind doch reiner Ćaitanja; so braucht man ja diese beiden Systeme nicht zu verwerfen, sondern kann sie in das Vēdānta-System einfügen.

L. O nein, dort findet zwischen Ǵīva und Īśvara eine offenbare Verschiedenheit statt; das passt nicht für das Vēdānta-System.

Sch. Findet nicht auch in deinem ächtphilosophischen System ein Wesens-Unterschied statt zwischen dem Worte Tu und Hoc?

L. Bloss um das Advaita-Wesen besser lehren zu können, hat man hier (verbaliter) geschieden; eine Wesens-Verschiedenheit findet nicht statt.

Sch. Wenn es so ist, warum denn den Sinn der Worte nach ihrer letzten Bedeutung untersuchen?

L. Das geschieht in der Absicht, dass den Schwindelgeistern, die aus Unwissenheit den Ǵīva und den Īśa als von einander verschieden sehen, der Schwindel vergehen möge.

Sch. Wie sieht man denn in der Untersuchung des Sinns der Worte die Beiden als Einen?

L. Wie man den Wasser- und Wolken-Aether als bloss modale Scheingebilde beseitigt und so den Gefäss- und Gross-Aether, der jenen Beiden das reale Substrat ist, als Eins schaut, so beseitigt man auch in den Worten „Tu“ und „Hoc“ den Ǵīva und den Īśa, als bloss modale Scheingebilde und sieht den Kūṭasťa und das Brahma, das jenen Beiden das reale Substrat ist, als Eins. Das heisst den Sinn der Worte ihrer letzten Bedeutung nach untersuchen.

Sch. Könnte man wohl den beiden Worten (Tu und Hoc) den Ǵīva

des Sānkja-Systems und den Īśa des Jōga-Systems als Sinn unterlegen?

L. Wenn man das könnte, so könnte man sogar die Vēda-gegnerischen Lōkājata's zulassen.

Sch. Worin besteht denn der Gegensatz zwischen der Vēdānta-Philosophie und jenen beiden Systemen?

L. In der Behauptung, dass es mehrere Ātman giebt, dass die Welt Wahrheit ist, dass Ein Īśvara existirt.

Sch. Was macht es denn aus, wenn das nicht mit dem Advaita-Princip stimmt? Ist denn keine Erlösung möglich, wenn man erkennt, dass Gīva der an und für sich seiende Ćaitanja ist?

L. Dadurch dass man die Welt und den Īśa „beständig" nennt, — mag man ihn immerhin als das anerkennen, was keine Berührung eingeht, — wird die Prakṛiti (die Material-Ursache der Welt), wie vorher, sich immer wieder zugesellen; der danach fortbestehende Īśa aber wird den Lehrcursus von vorn anfangen. *

Sch. Ei, dem an und für sich seienden Ātman ist ja nur durch den Mangel unterscheidenden Verstandes der Contact mit der Prakrti gekommen. Nachdem der unterscheidende Verstand sich eingestellt hat, wie kann sie sich da wieder zugesellen?

L. Ja, wenn es so lautet, so ist eben deine Ueberzeugung zu nichte worden und du bist aus der Mājā-Philosophie in die Vēdānta-Schule herübergekommen.

Sch. Wenn es nach Eurer Advaita-Philosophie verschiedene Ātman nicht giebt, woher kommt denn die Bestimmung, dass dieser ein Erlöster und jener ein Gefesselter sei?

L. Alle solche Bestimmungen bildet die Mājā.

Sch. Wie kann denn da, wo es ausser dem Ātman ein Zweites nicht giebt, die Mājā Unterschiede bilden?

L. Es ist ja die Natur der Mājā, das Unmögliche zu ermöglichen; darum fingirt sie auch das Universum. In der Natur selbst ist weder Fesselung, noch Erlösung, weder Gefesselter, noch Erlöster. So sagt der Vēda.

Sch. Wenn das Alles (diese Unterschiede) in der Natur nicht vorhanden ist, wie kann es denn nachher entstehen?

L. Ei, die Zauber-Kuh, Mājā genannt, hat zwei Kälber, — den Gīva und den Īśa. Diese melken nach Wunsch eine zweifache Milch. Es giebt nur Ein Advaita-Wesen, — nicht zwei.

Sch. Wir haben aber auch solche Weisen, die allen Unterschied als Schein und den Ātman allein für Wesenheit erkannten, weltliche Thätigkeit üben sehen. Geht denn das an?

* Der Sinn ist: Der Kreislauf der Dinge wird nie aufhören, und so wird ein nie endender Kampf des reinen Geistes mit der Leiblichkeit statt finden. Wie kann da die Erlösung kommen?

L. Ei, sie werden nicht mehr, wie früher, jene weltliche Thätigkeit als das Höchste üben, sondern es als Schein erkennen.

Sch. Wie ist denn der Unweise und wie der Weise thätig?

L. Der Unweise so dass er denkt, die Thätigkeit, die sich auf diese und auf jene Welt bezieht, sei sammt und sonders Wahrheit, und ein Advaita-Wesen gebe es nicht; der Weise so dass er das Advaita-Wesen allein für Wahrheit, alles Andere aber für Schein hält. Dieser Bestimmung gemäss wird denn auch Jedem sein Lohn zugetheilt.

Sch. Wird denn das Advaita-Princip je augenscheinlich?

L. Bist du Intelligenz-gestaltet oder nicht?

Sch. Der wahre Bestand ist mir noch nicht aufgegangen.

L. Das passt auch für das Advaita-System, nicht wahr? Ganz wie Dvaita allmählig zu Stande kommt, so Advaita.

Sch. Nicht wahr, indem Dvaita vergeht, muss sich Advaita vollenden.

L. Nein, auch während Dvaita (objectiver Weise) bleibt, kann man Advaita (subjectiver Weise) sehen, und durch diese Erkenntniss vollendet sich eben Advaita.

Sch. Bleiben denn, auch nachdem die Erkenntniss gekommen, noch zwei „Selbst" stehen?

L. Da man, obschon von den verschiedenen Zuständen Kenntniss nehmend, doch als blosser (indifferenter) Zuschauer übrig bleibt, so ist Dvaita nichtig, und nur Advaita bestandhaft.

Sch. Wenn aber Dvaita dann doch wieder einmal als Wahrheit erscheinen sollte?

L. So muss man wieder über Advaita nachsinnen.

Sch. Wie lange muss man denn nachsinnen?

L. Diese Misère treib im Dvaita-System. Im Advaita-System bedarf es ihrer nicht.

Sch. Aber Hunger und Durst werden sich mir nach wie vor wieder kund thun.

L. Das trifft bloss den Ahankāra mit seinem (schlechten) „Mir", — nicht „Uns", die wir blosse Zuschauer sind. Das unterscheide!

Sch. Allein in Folge der Uebertragung thut sich das Alles auch in der Gestalt des Ćit kund.

L. Gieb von heute an diese Uebertragung auf und siehe Ātman und Ahankāra als etwas Verschiedenes.

Sch. Der übertragende Irrthum kommt schnell, nicht so schnell der unterscheidende Verstand.

L. Wenn du den unterscheidenden Verstand in gleichem Maasse befestigst, wie den übertragenden Irrthum, so wird der letztere nicht wieder kommen.

Sch. Wird nicht, wie Dvaita zum Schein wird, auch Advaita zum Schein werden?

L. Das, was Mājā-gestaltet ist, so dass man nicht sagen kann: „So kommts und so gehts", — ist das Dvaita oder Advaita? Frag' deine Erfahrung.

Sch. Aber wird wohl Advaita, wie Dvaita, unewig sein?

L. Wie Advaita sieht, dass Dvaita vorher nicht existirte, so hat irgend Etwas durchaus nicht gesehen, dass Advaita vorher nicht existirte. Daher ist das evidente Advaita ewig.

Sch. Warum sind denn Einige trotz dieser Erkenntniss zur Genüge, zur Sorgenlosigkeit und zur Freude nicht gelangt?

L. Ihre Anschauung ruht auf einem oberflächlichen Verstande, der den Sinn der h. Schriften sich nicht zu eigen gemacht und sich ihnen nicht gläubig hingegeben hat.

Sch. Sobald alle Leidenschaften, die in dem Herzen ihren Sitz haben, mit der Wurzel ausgerissen sind, so ist der Lebens-Erlöste fertig, sagen die Vēda's. Aber so befinden wir es nicht bei den Weisen.

L. Jene Leidenschaft, die das schlechte Ich und das reine Selbst als Eins zu sehen gewohnt ist, taugt nicht. Das ist der Sinn der Vēda's. Wenn aber das Geschwür des schlechten Ichs einmal aufgegangen ist, so schadet demjenigen, der das Brahma als etwas Verschiedenes sieht, nicht fürder, und wenn auch Myriaden von Begierden in dem schlechten Ich auftauchten.

Sch. Kann denn, nachdem das Geschwür des schlechten Ichs aufgegangen ist, noch irgend eine Begierde dahinein kommen?

L. Ja wohl, in Kraft früherer Verschuldung.

Sch. Wenn denn aber der Weise und der Unweise unter der gleichen Botmässigkeit des vergeltenden Geschicks stehen, wie soll man sie dann unterscheiden?

L. Ob Einer ein Gelehrter oder ein unwissender Mensch sei, das ersieht man aus seiner Vēda-Kenntniss, nicht an seiner äussern Gestalt; so erkennt man den Weisen daran, dass das Geschwür des schlechten Ichs bei ihm aufgegangen ist, — nicht an seinen äussern Schicksalen.

Sch. Wenn aber das Geschwür des schlechten Ichs nicht aufgehen sollte, — wird dann wohl nicht der Geburts-Kreislauf bleiben?

L. Wenn du so erkennst, so bist du ein gemachter Mann.

Sch. Woran erkennt man denn denjenigen, dem das Geschwür des schlechten Ichs aufgegangen ist?

L. Sei es im Thun, sei es im Lassen, er verabscheut weder, noch begehrt er. Diesem Ausspruche der Bagavadg. (V, 2. 3) gemäss behabt er sich.

Sch. Allein die wahre Weisheit besteht doch in gänzlicher Unthätigkeit.

L. Wenn dir Hand oder Fuss abstirbt, so wird die Unthätigkeit schon kommen. Dass du so einen krankhaften Zustand für wahre

Weisheit hältst, das ist ein wahrer Spott auf deine Verstandes-Aufklärung.

Sch. Nun nun, darüber braucht man nicht zu spotten. Wir wissen aus den Purāṇa's, dass B́arata[1] und viele fromme Leute unthätig gewesen sind.

L. Im Sāma-Vēda steht geschrieben: „Und wenn er auch mit Frauen und Wagen[2] spielt, — der Weise hält darum den Leib nicht für das (wahre) Selbst."

Sch. Aber B́arata ist doch der Weisheit wegen in den Wald gegangen, nicht wahr?

L. Ja um die Gemeinschaft der Unweisen zu meiden; aber unthäthig, wie Stein und Baum, ist er nicht gewesen.

Sch. Warum greifen denn die Leute je eine Eigenschaft heraus und nennen sie Weisheit?

L. Ei die Narren, die ohne wahre Wissenschaft sind, schwätzen, während das Eine vorliegt, von dem Andern. So spricht der Wissende nicht.

12. Wahre Wissenschaft.

Sch. Was ist denn wahre Wissenschaft?

L. Gelüstlosigkeit, Entsagung, Erkenntniss: in diesen drei Stücken vollendet sich alle wahre Wissenschaft. Ursache, Charakter, Wirkung, Umfang und Lohn: diese fünf Stücke stellen sich verschiedentlich zu jenen drei Kategorien. Die Thoren nun, die das nicht genau unterscheiden, halten in ihrem Geistes-Wirrwarr Alles für Weisheit. Wer da wohl unterscheidet, spricht so nicht.

Sch. In welcher Weise stellen sich denn nun diese fünf Stücke zu jenen drei Kategorien?

L. 1) Gelüstlosigkeit.

a) Ursache: die Erkenntniss, dass alle Sinnendinge mit Fehl behaftet sind.
b) Charakter: Ueberdruss.
c) Wirkung: Aufhören der Begierde.
d) Umfang: Man achtet alles bis zur Brahmā-Welt hinauf für einen Strohhalm.
e) Lohn: Brahmā-Welt.

2) Entsagung.

a) Ursache: Der achtgliederige[3] Jōga.

---

[1] Siehe Viṣnu Purāṇa Buch II. Kap. XIII u. fgg.

[2] Nach dem gedruckten Exemplar wäre zu übersetzen: „Mit Wagen, i. e. Frauen" (im obscönen Sinne).

[3] Jama, moralische Zähmung; Nijama, religiöse Verrichtung; Āsana, Verharrung in einer bestimmten Position; Prāṇājāma, Anhalten des Athems nach bestimmter Vorschrift; Pratjāhāra, Isolirung der äussern Sinne von den betreffenden Sinnendingen

b) Charakter: Geisteszüglung.
c) Wirkung: Untergang der Thätigkeit.
d) Umfang: Vergessen des Leibes, wie im Tief-Schlaf.
e) Lohn: Brahmā-Welt.

3) Erkenntniss.

a) Ursache: Hören, Sinnen und Beschauen.
b) Charakter: Wahrheit, Abkehrung von allem Schein.
c) Wirkung: Das Geschwür des schlechten Ichs kehrt nicht wieder.
d) Umfang: Wie man sonst den Leib festiglich für das Selbst hielt, so jetzt das Brahma.
e) Lohn: Völlige Erlösung.

Sch. Müssen denn diese drei Stücke nicht stets bei einander sein?

L. Wenn diese drei Stücke beisammen sind, so ist ein sehr festes Heilsbehagen vorhanden. Sonst aber reicht zur Erlösung die Erkenntniss allein aus. In Kraft früherer Werke werden die drei Stücke bei dem Einen verbunden und bei dem Andern getrennt sein. Das darf dich nicht in Verwirrung setzen.

II. DIE GENÜGE (TṚPTI).

1. Ueber das Wort Puruṣa.

Im Vṛhad Āraṇjaka Upaniṣad heisst es: „Für wen zum Genuss wird er doch welches Genusses begehrend körperliche Hitze leiden." Der Sinn dieser Worte soll das Thema dieses Kapitels bilden.

Sch. Was hat denn der Ausdruck „Ich bin Puruṣa" in jenem Upaniṣad für einen Sinn?

L. Obgleich natürlicher Weise ausser dem Ćit eine andere Wesenheit nicht existirt, so existiren doch im Weltverkehr die beiden Personen Ǵīva und Īśa als Mājā-Gebilde ...... Jener Upaniṣad nun verbindet den Ǵīva mit dem Ćaitanja, der die Beiden beherrscht und nennt ihn in dieser Beziehung Puruṣa.

Sch. Ei kann man denn mit dem Worte Puruṣa, das doch nur den „Brahma-Schüler" bedeutet, den Sinn des oberherrlichen Brahma vereinen?

---

durch Ansichziehen der erstern; Dāraṇā, beständige Richtung des innern Sinnes auf den absoluten Geist; Djāna, allmähliges Einsenken des innern Sinnes in den absoluten Geist auf dem Wege der Meditation; Samādi, völliges Aufgehen im absolutem Geiste in der Beschauung. (Vergl. Vēdāntasāra).

L. Erstens: Das Schein-Gebilde hat, abgesehen von seiner Wesens-Unterlage, gar keine Wesens-Gestalt. Zweitens: Im Weltverkehr erscheinen Beide als Einer. Drittens: In der Erlösung wird das Schein-Gebilde in seine Wesens-Unterlage aufgehen. Aus diesen drei Gründen haben wir Beides in Eins gefasst.

2. Der dreifache Ahankāra.

Sch. Kann denn in dem Absoluten der Ahankāra statt finden?

L. Es giebt deren drei: Der wesentliche (muk̓ja), der unwesentliche (amuk̓ja) und der wesentlich-unwesentliche (muk̓jāmuk̓ja). Thoren, welche Wesens-Unterlage und Schein-Gebilde nicht unterscheiden, sprechen in der Weise das Ćidāb̓āsa unterschiedslos: Ich kam, ging u. s. w. Das ist der unwesentliche Ahankāra. Weise dagegen, welche Beides gründlich unterscheiden, drücken sich so aus: Ich bin der Absolute, Geistgeartete. Das ist der wesentliche Ahankāra. Wenn man aber spricht: „Ein einzelnes Wesen in der Form der Allvollkommenheit existirt nicht; ich bin selbstwesentlich (Svarūpa)", so ist das der wesentlich-unwesentliche Ahankāra.

3. Wie kann das Brahma Gegenstand augenscheinloser Erkenntniss (Parōkṣag̓nāna) werden?

Sch. Wenn das Brahma eignen Glanzes ist, wie kann es dann ein Gegenstand augenscheinsloser Erkenntniss werden?

L. Das geht ganz wohl dadurch, dass die Existenz desselben einleuchtet.

Sch. Wenn das Brahma eignen Glanzes ist, so muss es wohl als Selbst leuchten; aber wie soll es denn als existirend (Andern) einleuchten? So hat denn die augenscheinlose Erkenntniss (wonach es eben als existirend einleuchtet) keinerlei Begründung (Pramāṇa).

L. Wenn man mit Rücksicht auf die vier Stücke: 1) „Die frühere Position ist negirt worden, 2) „Man hat es nicht offnen Auges gesehen", 3) „Man hat es nur ganz wirr gehört" und 4) „Man hat nur Einen Theil davon gesehen" irgend einem Dinge die Begründung abspricht, so muss sie, auch wo nur eins jener vier Stücke zum Vorschein kömmt, abgesprochen werden. Daher behaupte ich, dass alle jene vier Stücke bei der augenscheinslosen Erkenntniss nichts zu thun haben.

Sch. Wie so nicht?

L. Es liegt kein (Gegen-)Beweis vor, dass es ein Brahma nicht gebe: so sehen wir denn die frühere Bestimmung (dass es ein Brahma giebt) nicht negirt. — Wenn du aber sprichst, dass die augenscheinslose Erkenntniss keine Begründung hat, weil da kein Sehen mit offnen Augen statt finde, so muss auch die Wissenschaft vom Himmel und allen himmlischen Dingen ihre Begründung verlieren. (Denn alle diese Dinge kann man ja auch nicht mit Augen sehen). Nennt man ferner das, was doch nachher augenscheinlich wird, augenscheinslose Er-

kenntniss, so kann doch diese ein verworrenes Wesen nicht heissen. Wenn endlich partiales Sehen den Anspruch auf Begründetheit vernichtet, ei so muss auch die Körper-Kenntniss (die ja auch nur partial ist) um ihre Begründung kommen. Du siehst also, dass die augenscheinslose Erkenntniss ohne allen Makel ist.

4. Ćidābāsa und Vṛtti.

Sch. Wenn der Sākṣin seinen eignen Glanz hat, so kann er für die Vṛtti ein Gegenstand nicht werden. Kann er's aber doch, nun so wird er in der Vṛtti von dem Ćidābasa erkannt und er ist ausgemachter Weise Materie.

L. Um einen Körper zu sehen, braucht es des Lichtes und des Auges. Um Licht zu sehen, genügt das Auge. So bedarf es auch zur Erkenntniss der lichtlosen Dinge der Vṛtti (als des Auges) und des Ćidābāsa (als des Lichtes). Zur Erkenntniss des lichthaften Brahma genügt die Vṛtti; des Ćidābāsa bedarf es nicht. Wenn er aber doch dabei ist, — so wird er, wie das Licht im Sonnenscheine, hinschwindend, sich ins Brahma auflösen. Der Vēda spricht: „Eine Vṛtti-Erlangung (und Durchdringung) giebt es für den Ćidābāsa, — eine Frucht-Erlangung nicht.“*

5. In wie fern weltliche Geschäfte die philosophische Betrachtung hindern.

Sch. Die feste Anschauung: „Die Seele ist Geist-geartet; alles Uebrige ist Schein,“ wird dem an den falschen Schein hingegebenen Gemüthe nicht gelingen.

L. Dem Gemüthe freilich, das sich in Dichtkunst, Logik, Kaufmannschaft und Landwirthschaft verfangen hat, wird sie nicht gelingen, wohl aber einem anders gearteten Gemüthe.

Sch. Wenn es sich so verhält, so ist wohl Essen u. s. w. jener falsche Schein? (Vikṣēpa).

L. Essen u. s. w., was nur in geringem Grade mit dem falschen Scheine behaftet ist, stört die philosophische Erwägung nicht; das ist nicht der falsche Schein (im rechten vollen Sinne). Logik aber u. s. w., die den Geist vorzüglich hinreisst, verdirbt die philosophische Stimmung und hieran haftet der falsche Schein in hohem Grade. Desshalb sollte man wissenschaftlichen Allotriis nicht nachgeben.

Sch. Wenn man denn so alle Wissenschaften an den Nagel hängt, wie soll man leben?

L. Lass deine schlechten Witze, dass du sprichst: Wenn du mir zu essen verbietest, wie soll ich leben?

---

* „Eine Frucht-Erlangbarkeit wird ihm (dem Ćidābāsa) von den Gelehrten abgesprochen, wohl aber zugesprochen die Vṛtti-Erlangung zur Tilgung der Unwissenheit im Brahma.“ — Ob des Eigenglanzes Herrlichkeit wird der Abglanz (Ćidābāsa) nicht beigesellt (i. e. kann nicht daneben bestehen). (Vēdāntas).

Sch. Hat nicht selbst der weise Ǵanaka geherrscht?

L. Das hat Ǵanaka bei vollkommener Weisheit allerdings gethan. Diejenigen, denen eine vollkommene Weisheit zu Gebote steht, mögen kraft des Geschicks Logik treiben, die Vēda's recitiren u. s. w. und können doch zur Erlösung gelangen.

Sch. Darf man denn so auf Rechnung des Geschicks Ungehöriges verrichten?

L. Das Prārabd̔a kann von Niemand gehindert werden.

Sch. Was ist denn aber dann für ein Unterschied zwischen dem Weisen und dem Thoren?

L. Da sind zwei Reisende. Ihr Reiseziel ist dasselbe. Allein jener, der es kennt, schreitet festen Schrittes darauf los, dieser, der es nicht kennt, geht zaghaft. Aehnlich der Weise und der Thor. Obgleich beiden (äusserlich) dasselbe Schicksal bestimmt ist, so ist doch jener in der Ueberzeugung, dass er ein Nicht-Thäter ist, festen Sinnes; dieser aber geht schmachtend zu Grunde. Das ist der Unterschied.

. . . .

6. Gelüst, Gelüstlosigkeit und Ander-Gelüst.

Sch. Geht denn nicht auch der Weise, wenn er den kraft des Geschicks ihm zufallenden Genuss geniesst, auf diese Weise zu Grunde?

L. Wie sich ein gefangener und dann losgelassener König über Ein Dorf, das man ihm gelassen, freut, so freuet sich auch der Weise über das, wss ihm so zufällt (nämlich mässiglich). Gleichwie ein Diebstahl, den man mit Wissen der Leute treibt, zu einem blossen Spiele (ohne allen Reiz) wird, so vermag jener Genuss je länger je weniger einen lüsternen Willen zu erzeugen.

Sch. Wenn solche Einsicht in dem Gemüthe feste Wurzel schlägt, wie kann dann das Geschick auch nur ein oberflächliches Gelüst erzeugen?

L. Das Prārabd̔a ist dreierlei Art: Gelüst, Gelüstlosigkeit und Ander-Gelüst. Folglich kann auch die Lust sich einstellen.

Sch. Wenn es doch heisst „das darf nicht sein," kann denn da die Lust Jemanden befallen?

L. Woher kommt denn trotz des Bewusstseins, dass es Unrecht ist, demjenigen, der Schurkerei treibt, dem Diebe und demjenigen, der des Königs Weib begehrt, die Lust dazu? So etwas kann selbst Īśa nicht hindern. Wenn auch die Erkenntniss kommt, die Natur des betreffenden Menschen geht darum nicht hinweg. So sagt die B̔agavadgītā und darauf fusst jene Behauptung.

Sch. Ihr redet so den armen Schelmen zu Gunsten. Wo wahre Tüchtigkeit ist, da lässt sich Prārabd̔a wohl hindern.

L. Wenn es so wäre, so sähe man nicht ein, warum Nala, D̔armaputra u. s. w. gelitten haben; eben so wenig, warum Īśa sich mit den

fünf Werken [1] herumplagt. Es bleibt dabei, was Īśa schafft, lässt sich nicht hindern.

Sch. Die Macht des Gelüst-Prārabda's ist nun erkannt. Was ist denn aber das Gelüstlosigkeits-Prārabda und auf welcher Autorität ruht es?

L. Arguna frug: Wer verrichtet durch uns mit Gewalt das, wovon wir bei uns selber sagen: du solltest es nicht thun? Und wer verhindert das, was wir thun möchten? Darauf antwortete Krisna: Eines Jeden früheres Thun setzt das in's Werk. Das ist die geforderte Autorität.

Sch. Was ist nun Ander-Gelüst?

L. Die Leiden und Freuden, die uns, — mögen wir auch selbst von Gelüst und Gelüstlosigkeit frei sein, — mit Rücksicht auf Angehörige zukommen.

Sch. Wenn es so ist, warum gebietet denn der Vēda-Ausspruch: „Was sollte er doch begehren!" des Gelüstes zu vergessen?

L. Dieser Ausspruch schliesst das Gelüst nicht reinweg aus. Einem gerösteten Korne gleich, ohne Triebkraft, — plagt es (auch den Weisen) noch.

Sch. Was soll das heissen?

L. Wie das geröstete Korn keinen Sprössling treibt und nur noch zum Essen taugt, so wird auch das Gelüst des Weisen mit dem erlangten Genusse aufhören; es wird nicht, je länger je mächtiger werdend, einen lüsternen Willen erzeugen.

7. Zur wahren Advaita-Anschauung gehört nicht das Verschwinden des Dvaita.

Sch. Ein Vēda sagt: „Wenn in irgend welchem Zustande Alles zum Ātman wird, wer wird dann mit welchem Sinne welchen Gegenstand geniessen?" Nicht wahr, das soll doch heissen: Sobald die Erkenntniss gekommen ist, so wird das ganze Universum hinweggefegt?

L. Dieser Vēda redet von dem Tief-Schlaf und von der körperlosen Seligkeit, — nicht aber von der Lebens-Erlösung. So sagt Vjāsa in einem Sūtra.

Sch. Der Sinn ist, wie i c h ' s gesagt, — anders nicht.

L. Die alten Lehrer, wie Jāgnjavalkja u. s. w. waren in der Dvaita-Anschauung befangen; — so musste ihre Weisheit zu Nichts werden.

Sch. Sie waren nicht in der Dvaita-Anschauung befangen.

L. Nun dann haben sie ihren Schülern die wahre Weisheit nicht gesagt. [2] Sonst aber liegen ja die Schriften vor, worin sie denselben Unterweisung ertheilt haben.

---

1 Schöpfung (Utpatti), Erhaltung (Stiti), Auflösung (Laja), Bergung (Tirōdāna), huldvolles Erscheinen (Anugraha). Die beiden letztern Stücke im Sinne der Śaiva's.

2 Das Manuscript liest: Nun dann haben sie in Bezug auf den Gīva die wahre Weisheit nicht gesagt. Sonst aber liegen ja die Schriften vor, worin sie Unterweisung ertheilt haben.

Sch. Ihnen kommt die Weisheit in der abirrungslosen Contemplation, in welcher das Universum der Dinge nicht zur Erscheinung kommt.

L. Nach deinem Grundsatze wird selbst der Tief-Schlaf zur Weisheit werden.

Sch. O nein, dort fehlt das Bewusstsein: Ich bin Brahma.

L. Nun eben deshalb ist der Zustand der Lebens-Erlöstheit, wo man spricht: „Ich bin Brahma“ die wahre Weisheit und nicht das Verschwinden des Universums.

Sch. Wenn sich Beides vereint, entsteht die Weisheit.

L. Nach deinen Grundsätzen ist das Nichterscheinen der Zweiheit Weisheit. Ich sage dir: Selbst die abirrungslose Contemplation hört ja doch sogar eine Mücke summen, und desshalb kann sie sich mit einer (nüchternen philosophischen) Erkenntniss der Materialität nicht messen.

Sch. So wäre denn die Erforschung des Ātman die wahre Weisheit, und nicht das Verschwinden der mit der Zweiheit behafteten Welt?

L. Wenn dir dieses vollkommen philosophische Resultat einleuchtet, so bist du ein fertiger Mann.

8. Für den Weisen giebt es weder Genüsse noch Leiden.

L. Die Lust, die der Narr an Guirlanden, Sandelholz u. s. w. hat, die unausgesetzte Forschung, die der Universal-Gelehrte auf Epik, Dramatik, Logik richtet, die gläubige Hingabe, die der Ceremonialist den Gebeten, Opfern u. s. w. schenkt, die Mühe, die der Anhänger des Jōga auf die Zähmung des Gemüthes verwendet, — das Alles widme du dem Kūṭasṭa.

Sch. Wenn man so thut, was wird der Nutzen sein?

L. Wie jenen (vorhin erwähnten) vier Klassen von Leuten Genuss, Wissenschaft, Himmel und die Gabe der acht magischen Verrichtungen zu Theil wird, so erlangt derjenige, — der die drei Zustände überspringt, zur Einheit gelangt, zu Wesenheit, Geist und Wonne wird, in das Allleben eingeht und auf diese Weise sich selbst in der Gestalt des Kūṭasṭa sieht, — von Tugend und Freude, wie von einem Traumgebilde, unberührt, die Erlösung.

Sch. Für denjenigen, der so gesehen hat, — wer ist der Geniesser?

L. Für den unwissenden Ćidābāsa (willst du sagen).

Sch. Ei, der hängt mit dem Sākṣin unzertrennlich zusammen; werden denn da die ihn betreffenden Genüsse nicht auch auf den Sakṣin übergetragen?

L. Der Ćidābāsa ist ein ganz in der Mājā Befangener, der, was er in einem Zustande gesehen hat, in einem andern Zustande nicht sieht. Daher wenn er nun sich selbst (als blossen Schein) mit Schmerzen

vergehen sieht, so mag er die ihm zu Gebote stehenden Genüsse nicht mehr, — ähnlich wie es den Sterbenden eine Frau zu nehmen nicht mehr gelüstet. Gleich einem, der nur eine halbe Nase hat, vor der frühern Redensart „Er selbst geniesst“ zurückschreckend, geniesst er des vom Geschick zuertheilten Genusses. Wenn es sich aber so befindet, wie wird er dann (solch Geniessen) auf den Sākṣin übertragen? Daher hat der Vēda ganz recht: „Ein Geniesser ist nicht vorhanden.“

Sch. Was ist denn der Sinn des Vēda, der da spricht: „Körper-Tāpa (Hitze, Pein) findet nicht statt.

L. Dem Weisen ist das Scheingebilde der drei Körper zu nichte geworden; so können auch die Fieberzustände (Ǵvara), die jenen drei Körpern eigen sind, ihn nicht sengen.

Sch. Welches sind die drei Körper? Welches sind die betreffenden Fieberzustände? Und wie so berühren sie den Weisen nicht?

L. Der grobmaterielle, der feinmaterielle und der ursachende Leib — das sind die drei Körper. Die Fieberzustände des grobmateriellen Körpers lauten: Wind, Galle, Schleim und die übrigen Indispositionen, — Schlag (?), Entzündung, Zuckung und die übrigen Schmerzen. Die Fieberzustände des feinmateriellen Leibes lauten: Gelüst, Zorn, Geiz, Stolz, Schaam, Furcht u. s. w. und Geistesstille, Selbstbeherrschung, Vertrauen, Glauben u. s. w. Der Fieberzustand des ursachenden Leibes endlich ist die Hervorbringung der bewirkten Leiblichkeit (i. e. der beiden vorhergehenden Körper, die sich zu ihm wie Wirkung zur Ursache verhalten). Wie es ohne Faden keine Leinwand, ohne Wolle keine wollene Decke, ohne Thon keinen irdenen Krug giebt, so ohne die entsprechenden Fieber keine Leiber.* Nun, wie jenen drei Körpern die Hitze natürlicher Weise eignet, so dem Ćidāb́āsa der Glanz, — keineswegs irgend eine Hitze. Wie sollte denn nun die Hitze, die sogar dem Ćidāb́āsa abgeht, in den Sākṣin kommen?

Sch. Wie hat denn die auf diese Weise (realiter) nicht vorhandene Hitze zuvor (i. e. ehe die Weisheit kam) sengen können?

L. Ei, wie die Thoren, die, wenn Weib und Kind leiden, in Folge der Unwissenheit selbst zu leiden meinen, hat man das Leiden des Körpers für sein Leiden gehalten, indem man die dreifache Körperform und den Sākṣin in Eins warf und so für sein eignes Wesen nahm.

Sch. Warum leidet man denn, selbst nachdem die Weisheit gekommen ist, immer wieder; man sollte doch eben nicht leiden.

L. Nachdem man mittelst des unterscheidenden Verstandes allen Schwindel abgestreift und sich als den Sākṣin erkannt hat, so ist das frühere Leiden vorüber. Den Verdruss, der da spricht: „Warum bin

* Das gedruckte Exemplar drehet diesen Gedanken um. Offenbar mit Unrecht.

ich doch dieses Strickes wegen (den ich für eine Schlange hielt) gelaufen und habe mir die Hüfte gebrochen!“ nennst du Leiden.

Sch. Genügt denn das nicht, wenn ich erkenne: Ich bin der Sākṣin? Warum denn immer wieder forschen und sich immer wieder vorstellen: Der Leib ist nicht Ich?

L. Wie man zur Tilgung gethaner Sünden Sühnopfer bringt, so meditirt man zur Hinwegschaffung der in einem frühern Leben aufgehäuften Werke, indem man sich zu den Füssen des Sākṣin hinschmiegt, sprechend: Ertragt es geduldig, dass man den nichtigen Welt-Kreislauf (irrthümlicher Weise) auf Euch übertragen hat! Weil der Brahmine, der in eines Franken Hand gerathen war, viele Reinigungs-Ceremonien verrichten musste, so wird er, wenn er nach Wiedervereinigung mit seinen Kastengenossen abermals einen Franken sieht, gewaltig laufen. Eben so (eifrig) meditirt man: Der Leib ist nicht Ich.

9. Der Werkfertige (Kritakritja) und die Werkler.

Sch. Die Forschung, wo es nichts mehr zu thun und nichts mehr zu erkennen giebt, müsst Ihr mir deutlich beschreiben.

L. Der sich selbst für den Sorger haltende Thor spricht: „Ich brauche Ländereien, Schätze, Kinder, Freunde, Familie“, und muss daher in diesem Welt-Kreislauf umherirren. Wir brauchen nach jenen Scheindingen nicht zu angeln, wir, die wir die Fülle der höchsten Wonne sind. Wer den Himmel zu erlangen wünscht, muss die dazu erforderlichen religiösen Werke verrichten. Für uns, die wir die ganze Welt in der Form der Täuschung sehen, bedarf es keines religiösen Werkes. Wer in die Brahma-Welt einzugehen trachtet, hat die Vēdānta-Schriften zu erlernen. Für uns, die wir über den Schülerstand erhaben sind, bedarf es dessen nicht. Wer zur philosophischen Erkenntniss zu gelangen wünscht, muss die Vēdānta-Lehrer hören. Für uns, die Wissenden, ist das unnöthig. Dem Zweifelnden liegt das Nachsinnen ob. Wir aber halten den Leib nie für unser Ich. Für uns, die Zweifellosen, ist das Nachsinnen überflüssig. Wer in falschem Scheine befangen ist, hat sich der Contemplation zu ergeben. Für uns, die wir Geist-geartet sind, ist sie ohne Bedeutung. Falscher Schein sowohl als Contemplation beziehen sich ja auf die Geistes-Vermögen. So ist denn Alles, was zu thun ist, vollständig gethan.

Sch. Kommt Euch denn aber im Weltverkehr keine verkehrte (viparīta) Anschauung? Ich habe Euch doch diese vier Stücke verrichten sehen: Schlaf, Betteln, Waschen und Rasiren. Wie kann es denn da heissen, dass ihr auch gar nichts mehr thut?

L. Der Weltverkehr nimmt vermöge der angeborenen Anlagen seinen Verlauf, wie eines Töpfers Rad. Eine verkehrte Vorstellung ist damit nicht verbunden. Wenn der Nachbar spricht: Feuer, Feuer! so verbrennt damit der Kunri-Mani-Strauch noch nicht. Dadurch dass

du mich für einen „Thäter" hältst, werde ich noch nicht zu Jemandem, der jene vier Stücke verrichtet.

Sch. Muss denn aber der Weltverkehr, der aus den angeborenen Anlagen stammt, nicht endlich für Euch aufhören?

L. Ehe das Maass des Prārabda voll ist, hört er nicht auf.

Sch. Was für eine Ordnung liegt denn Eurem Weltverkehr zu Grunde?

L. Das Prārabda nimmt, trotz Erdenbewohern, Himmlischen oder irgend einer Macht, seinen natürlichen Verlauf, — das ist jene Ordnung.

Sch. Wenn es so ist, so wird Niemand, Euch einen Weisen nennend, Weisheit von Euch begehren, um so zu einer orthodoxen Einsicht zu gelangen. Eure Weisheit nützet Euch; Andre aber kann sie nicht retten.

L. Ei, obgleich ich ein werkfertiger Mann bin, so wird doch der Welt zum Frommen Gottesdienst, Bartscheeren u. s. w. leiblicher Weise, — das heilige Gebet, Vēdānta-Lesung mündlicher Weise — und religiöses sowohl als philosophisches Nachsinnen geistlicher Weise verrichtet werden. Ich (meinem eigentlichen Selbst nach) verrichte derlei Dinge weder, noch heisse ich sie verrichten. So ist denn zwischen uns und dem Werkler kein Streit, und unsere Weisheit wird Vielen zur Wohlthat werden.

Sch. Woher kommt denn die Werk-Plackerei?

L. Durch die von dem Weisen als Lüge verworfenen drei Werkzeuge (Leib, Mund, Geist) kommt sie; in dem Sākṣin ist sie nicht. Mit diesen drei Werkzeugen lass denn die Werkler ihr Werk verrichten. Was schadet's uns in Bezug auf unsere Weisheit bei der Ueberzeugung, dass wir (unserem eigentlichen Selbst nach) mit Allem unverworren sind. Die Plackerei gilt nur dem Werke, im Sākṣin ist sie nicht. Daher brauchen jene drei Werkzeuge das Werk nicht zu meiden. Welches Hinderniss erwächst denn dem Werkler dadurch, dass der Weise sich für das Brahma erkennt?

Sch. Warum stehen sich denn aber im Streite gegenüber die Werkler, die den Ātman zugleich mit den drei Werkzeugen für den Thäter halten, und die Weisen, die, sobald die Weisheit sich eingestellt hat, mit jenen drei Werkzeugen nichts mehr zu schaffen haben?

L. Wie wenn Taube eine Geschichte anhören, zanken sie sich aus Unwissenheit herum.

Sch. Für denjenigen, der zur Weisheit gelangt ist, ist eine Thätigkeit, selbst um Anderer Willen, nicht passend. Auf dem wahrhaft philosophischen Standpunkte muss man ohne alle Thätigkeit sein.

L. Wenn dem Weisen die Thätigkeit nichts nützt, so nützt ihm auch die Nichtthätigkeit nichts.

Sch. Allein die Nichtthätigkeit ist doch ein Hülfsmittel zur Weisheit.

L. Wenn man erkannt hat, — wozu dann noch ein Hülfsmittel?

Sch. Wenn aber in Folge des immer noch erscheinenden Universums doch wieder ein Unwissenheits-Schwindel kommen sollte, so ist die Ergreifung eines Hülfsmittels so übel nicht.

L. Wenn die lebendige Maus die Katze nicht tödten kann, wird dann die gestorbene Maus sie tödten? Wird denn den, welchen die Waffe, die Śiva dem Arǵuna gab, nicht umbrachte, ein Schilfhalm umbringen? Wenn du daher sprichst: „Der Weisheit-Geist, welchen die Wirkungen der anfangslosen Unwissenheit alle zusammen nicht tödten konnten, wird von den durch die feste Erkenntniss des Selbst ertödteten Wirkungen der Unwissenheit wieder in Bande geschlagen,“ so ist das ein Zeichen deines geringen Verstandes, sonst nichts.

Sch. Mögen auch die Wirkungen der Unwissenheit getilgt werden, — ich sehe und behaupte, dass darum doch das Universum fort und fort erscheint.

L. Wenn es erscheint, — was thut's? Wenn ein König auf das Schlachtfeld blickt, sprechend: Nicht wahr, so Viele haben wir erschlagen! so hat er daran nur sein Genügen, Furcht aber nicht. Nun einem so gestalteten Weisheits-Helden nützt weder die Thätigkeit, die im Körper u. s. w. vor sich geht, etwas, noch auch die Nichtthätigkeit.

Sch. Wem gilt denn der Spruch: „Thätigkeit frommt nicht, Nichtthätigkeit frommt?“

L. Dem Thoren, der sich um Genuss und Himmel müht.

Sch. Was thut denn der Weise, wenn er mit solchen Thoren zusammentrifft?

L. Wenn auch ein ganz kleines Kind den Vater schlägt oder schmäht, er weist es nur zurecht. Mögen die Thoren den Weisen schmähen oder verehren, es bekümmert ihn nicht, er wird ihnen auch nicht das Gleiche thun, sondern ganz in Harmonie mit ihnen, mittelst der drei Werkzeuge, Werke mit verrichten und ihnen so die Weisheit anzupreisen suchen. Das ist sein Thun.

Sch. Was thut er aber, wenn er mit Solchen zusammenkommt, die sich in der Weisheit üben?

L. Er wird die Weisheit lehren, Werke und derlei schmähen, und auch selbst sich als einen Solchen zeigen, der den Werken und derlei entsagt hat.

III. DER KŪṬASTA.

1. Ueber das Verhältniss des Kūṭasta zum Cidābāsa.

Sch. Was ist denn der Wort-Sinn und was der Ziel-Sinn des „Tu"? Und dann, an welchem Beispiele lässt sich die Vereinigung dieser Beiden klar machen?

L. Der Wort-Sinn des „Tu" ist der Cidābāsa, der Ziel-Sinn aber der Kūṭasta. Und hier ist das geforderte Beispiel: Wie der auf einer Spiegelfläche reflectirte Sonnenschein und der natürliche Sonnenschein in einiger Weise eine und dieselbe Wand erhellen, so erkennen der Cidābāsa und der Kūṭasta in einiger Weise einen und denselben Körper.

Sch. Wie so erscheinen denn Beide als einig und wie unterscheidet man sie?

L. Dass sie als Einer erscheinen, daran ist nur der Mangel unterscheidenden Verstandes Schuld. Man muss eben den Cidābāsa, der in einzelnen Zuständen einseitig erscheint und sich wieder verbirgt, und den Kūṭasta, der in beständigem Glanze strahlt, — gleichwie den in der Weise des Upādi (i. e. als blosser Schein) einseitig umherirrenden Schimmer und das Gesammt-Licht, — in ihrem charakteristichen Unterschiede erkennen.

Sch. Welcher Unterschied findet denn, wenn die Erkenntniss äusserer Objecte kommt, zwischen Beiden statt?

L. ..... Der Cidābbāsa nimmt die Eindrücke der Objecte auf; derjenige aber, der das sieht, ist der Kūṭasta.

Sch. Woran erkennt man denn, dass der Kūṭasta vor und nach der Erkenntniss jener äusserlichen Objecte in dem Körper ist?

L. An der eignen Erfahrung, nach welcher man sieht, dass vorher ein Nichtgekanntwerden und nachher ein Gekanntwerden statt findet.

Sch. Warum kommen denn in dem Sākṣin diese beiden Arten zum Vorschein: nämlich, dass die Körperlichkeit zu einer Zeit nicht gekannt und zu einer andern Zeit gekannt wird?

L. Wenn die Körperlichkeit, die sich in dem ewigen und allgegenwärtigen natürlichen Caitanja fingirt, mit der Unwissenheit zusammentrifft, so wird sie eben nicht erkannt; wenn sie aber mit der Erkenntniss zusammentrifft, so wird sie erkannt . . . .

Sch. Der Sākṣin selbst freilich muss die Körperlichkeit, die wegen des Nichtvorhandenseins des Cidābāsa von der Vṛtti (d.i. der Thätigkeit der Geistes-Vermögen) nicht erkannt wurde, (zuerst) erkennen; nach der Vrtti aber lässt sich mittelst des Cidābāsa ganz wohl erken-

nen, dass das Erkannte Körper ist. Da braucht es des Ausspruchs nicht: Der Sākṣin erkennt.

L. Sobald der Körper erkannt ist, geht der Ćidābāsa in der Vṛtti zu Grunde; es ist aber bei jener Gelegenheit ausser dem Kūtasṭa ein anderer Ćaitanja nicht vorhanden. Desshalb kann es nicht anders sein: Der Kūṭasṭa, der das vor der Vṛtti Unerkannte erkannt hat, setzt nach der Vṛtti auch den Umstand, dass es erkannt wurde, in's Licht. Desshalb ist derjenige, der zu beiden Zeiten den Körper erkennt, der Kūṭasṭa.

Sch. Mag sein, dass sobald die Körper-Erkenntniss gekommen, der Ćidābāsa zu Grunde geht; aber mit ihm zugleich geht ja die Vṛtti selbst nicht zu Grunde und mittelst dieser (wenigstens) lässt es sich dann klar machen, dass der Körper erkannt wurde.

L. Die Vṛtti, (auch) ohne den Ćidābāsa, ist allerdings etwas Lichtes; dennoch ist sie, dem weissen Sande gleich, etwas Materielles, und so kann sie das Erkannte nicht klar machen. Der Sākṣin selbst macht es klar.

Sch. Ei wenn man nicht sagen kann: „Sie (die Körperlichkeit) ist erkannt worden,“ gleichviel, ob die in dem Sākṣin fingirte Körperlichkeit mit der Unwissenheit oder mit der Vṛtti zusammentreffe, wie kann man dann überhaupt sagen: „Sie ist erkannt worden?“

L. Die Körperlichkeit wird dadurch, dass der Ćidābāsa seinen Widerschein leihet, erkannt.

Sch. So ist denn für den Ćaitanja eine Berührung mit den Geistes-Vermögen die Ursache des Erkanntwerdens? Allein der Sākṣin war ja schon vorher mit dem (allgemeinen) Ćaitanja verbunden; wird denn in Rücksicht darauf das Nichterkanntwerden nicht geradezu zur Unmöglichkeit?

L. Nach der Vṛtti wird der Geistreflex (in den innern Vermögen) dem Ćaitanja sicherlich von Nutzen; dass derselbe dem vorher seienden Kūṭasṭa von Nutzen sei, kann man nicht sagen.

Sch. Wenn es so ist, welches ist dann der Unterschied, der zwischen dem Sākṣin und dem Ćidābāsa statt findet?

L. Der bloss den körperlichen Gegenstand sieht, ist der Ćidābāsa; der, ausser dem Körper, auch die Vṛtti und den Ćidābāsa sieht, ist der Kūṭasṭa (Sākṣin).

Sch. Wenn es so ist, — warum haben denn nicht in dem Artikel von der Erkenntniss der Gegenstände alle Autoren zwei Ćaitanja's unterschieden?

L. Sie gebrauchen das Wort Kūṭasṭa gar nicht, sondern, von „Anubava-Ǵnāna“* sprechend, unterscheiden sie.

Sch. Was ist denn das?

* Das Manuscript liest: Aṇuvivasājkku. Mir unverständlich.

L. Soll heissen, dass dasselbe Wissen, das zuvor gewusst hat, auch nachher wissen wird.

Sch. In Bezug auf die ausserleiblichen Dinge habt Ihr nun den Unterschied zwischen Kūṭasṭa und Cidābāsa dargelegt. Wie verhalten sich nun Beide zu einander in Bezug auf die inleiblichen Dinge?

L. Wie der Sākṣin die nach aussen gerichtete Thätigkeit in Bezug auf das „Dies“: die Objecte der Körper, Flächen u. s. w. und ihre gegenseitigen Affinitäten (Anvaja) und Differenzen (Vjatirēka), erkennt, so erkennt er auch die nach innen gerichtete Thätigkeit in Bezug auf das „Ich“: die Objecte der Lust, des Zornes u. s. w. und ihre gegenseitigen Affinitäten und Differenzen.

Sch. Wie erscheint denn der Cidābāsa und wie der Sāksin drinnen?

L. Das Feuer, das in einem glühenden Eisen ist, erleuchtet bloss jenes Eisen; irgend etwas Anderes kann es nicht erleuchten. Aehnlicher Weise leuchtet auch der Cidābāsa, der mit der innern Thätigkeit: Lust, Zorn u. s. w. vereinigt ist, nur für sich selbst; etwas Fremdes zu erleuchten ist er nicht im Stande. Jener wechsellose Caitanja, der im Wachen und im Traume die Gedankenthätigkeit, und im Tief-Schlaf, in der Ohnmacht und in der Contemplation das Fehlen derselben zur Klarheit bringt, ist der Kūtasta.

Sch. Ihr habt bei der Geistes-Thätigkeit nach aussen den Kūṭasta in der Weise aufgezeigt, dass er sowohl das Erkannte als das Nichterkannte sehe; warum schlagt Ihr denn bei der Geistes-Thätigkeit nach innen eine andere Methode ein?

L. Ei diejenige Geistes-Thätigkeit, die ihre Objecte im Innern hat, paart sich nicht mit Wissen und Nichtwissen zugleich, wie (die Geistes-Thätigkeit in Bezug auf) Körper. Daher braucht es hier jener Methode nicht.

Sch. Aber wie so ist denn in der Geistes-Thätigkeit (κατ' ἐξοχήν, i. e. in der rein-innern) ausser der Wissens-Thätigkeit nicht auch eine Unwissenheits-Thätigkeit?

L. Die (rein-innere) Geistes-Thätigkeit ist nicht, wie die Körperlichkeit, sich selbst etwas Fremdes; daher kann man denn auch nicht sagen, dass zu irgend einer Zeit eine mit Unwissenheit behaftete Thätigkeit dahinein gekommen. In fremden Dingen freilich ist sie der Unwissenheit unterworfen; daraus folgt aber nicht, dass in diese (die es mit sich selbst zu thun hat) eine mit Unwissenheit behaftete Thätigkeit kommen könne.

Sch. Was ist denn nun der Nutzen zu behaupten, dass der Caitanja, welcher auf diese Weise nach innen und nach aussen hin als das Ich erscheint, zweierlei Art sei?

L. Dass man (in Kraft jener Unterscheidung) sagen kann, dass derjenige von Beiden, welcher als blosses Scheingebilde existirt, sich

in Geburt und Tod umtreibe, dass aber für denjenigen, welcher als Kūṭasṭa wirkliche Wesenheit ist, ein Welt-Kreislauf nicht existire.

Sch. Lass doch den Kūṭasṭa-Ćaitanja, der in den Geistes-Vermögen eingeschlossen ist, denjenigen sein, der die Welt-Unruhe leidet, und nicht den Ćidābásа.

L. Ja dadurch, dass der reine Ćaitanja auf dem Wege eines Upāḋi eingeschlossen wird, kommt ihm Welt-Unruhe zu; wie soll denn aber dem Ćaitanja, der, wie der Wasserkrug da in die Reistonne eingeschlossen ist, Unruhe kommen?

Sch. Die Geistes-Vermögen sind doch nichts Lichtloses, wie Körper. Wenn er (der Ćaitanja) nun in diesen lichthaften Dingen eingeschlossen ist, so wird die Unruhe nicht ausbleiben.

L. Dadurch, dass man mit einem messingnen Scheffel misst, mehrt sich (das Korn) nicht im Verhältniss von 1 zu 2 oder gar von 1 zu 3. Nun so bekommt auch der Ćaitanja durch die lichthafte Natur der Geistes-Vermögen kein Plus (d. h. wird in keiner Weise afficirt?).

Sch. Ein hölzerner oder ein messingner Scheffel, das ist freilich gleich. Wie aber in dem Messing ein Spiegelbild erscheint, so auch in den Geistes-Vermögen, und zwar in noch höherem Grade, als bei (grob-)materiellen Gegenständen.

L. Wohlan denn, jenes Spiegelbild ist ja eben der Ćidābásа. Ihm kommt die Welt-Unruhe zu, nicht der Seele (dem Kūṭasṭa).

Sch. Da der Ćidābásа, abgesehen von seinem Upāḋi (innerhalb der Geistes-Vermögen), eine andere Wesens-Gestalt nicht besitzt, so lass die Welt-Unruhe den Geistes-Vermögen zukommen und nicht ihm.

L. Dann sage ich lieber: „Nein, lass die Weltsorge dem Körper zukommen, denn die Geistes-Vermögen zeigen sich, abgesehen vom Körper, äusserlich nicht.

Sch. Ein Śāstra sagt: Wenn auch der Leib stirbt, Buddi stirbt nicht. So muss denn doch das innere Vermögen etwas vom Leibe Verschiedenes sein.

L. Gut: In dem Pravēśa-Upaniṣad heisst es aber, dass auch der Ćidābásа von Buddi verschieden ist. So bleibt es denn dabei: Dem Ćidābásа und nicht den innern Vermögen kommt die Welt-Unruhe zu.

Sch. In dem Pravēśa-Upaniṣad wird ja aber „der Einzug in den Körper“ dem mit Buddi Geeinten zugeschrieben, nicht dem über Buddi hinaus Existirenden.

L. Der Text über den feinmateriellen* Leib sagt: Ātman zog (in den Leib) ein, sprechend: „Wo wir nicht sind, können Leiber und Sinne nicht leben.“ Daraus folgt, dass der Einzug (in den Leib) Jemandem beigelegt wird, der von dem innern Vermögen verschieden ist.

---

* Das Manuscript liest: Der Text über „Materialität, Körper.“

Sch. Derjenige, der über das innere Vermögen hinaus existirt, ist der rein-Absolute, nicht wahr? Wie kann denn der einziehen?

L. Ganz in derselben Weise, wie er die Welt schafft.

Sch. Aber dem Absoluten kommt ja die Weltschöpfung nicht zu, sondern vielmehr dem Mājā-Gebildeten (Īśa), nicht wahr?

L. Nun freilich. Auch der Einzug in den Leib kommt dem Unwissenheit-Gebildeten (Ǵīva) zu, und nicht dem Absoluten.

Sch. Worauf stützt sich denn die Behauptung, dass derjenige, der geschaffen hat, sowohl als derjenige, der in den Leib eingezogen ist, blosse Scheingebilde sind?

L. Auf zwei Dinge. Auf den Vēda, der da spricht, dass Mājā und Unwissenheit die beiden Geistreflexe: Ǵīva und Īśa gebildet habe, so wie auf die Erfahrung, dass wenn man dieselben gründlich durchforscht, sie zu Grunde gehen.

Sch. Unterscheidet denn etwa der Vēda so, dass er Ǵīva und Īśa Ćaitanja-Gebilde, den aber, der über sie erhaben ist, Ātman nennt?

L. Jāǵnjavalkja sagt zu Maitrejī: Ǵīva und Īśa erscheinen mit der elementarischen Natur zusammen und vergehen mit ihr zusammen; der darüber Erhabene aber ist Ātman.

Sch. Dieses Wort streitet dann aber mit dem Vēda, wo es heisst: Der Leib stirbt, der Ǵīva stirbt nicht

L. Mit nichten, denn dieser Vēda spricht nicht von der (End-) Erlösung von allem Elementarischen, sondern nur von dem (einstweiligen) Uebergange in eine andere Welt, innerhalb des Standpunktes der Unwissenheit. So ist denn Alles, was von Ātman verschieden ist, vergänglich.

Sch. Wenn dann so der Ǵīva zu etwas Vergänglichem wird, wie kann er denn mit dem unvergänglichen Brahma durch das Prädicat: „Ich bin Brahma" gleichgestellt werden?

L. Nun wenn auch eine wesentliche Gleichstellung (Samānādikarana) unmöglich ist, so ist doch eine redensartliche Gleichstellung möglich, — ganz wie bei Puruṣa.

Sch. Eine solche untergeordnete [1] (avāntara) Gleichstellung wird Vivaraṇāćārja [2] züchtigen.

L. Er hat sie gezüchtigt in der Weise, dass er dem Worte „Ich" den Kūṭasṭa zum Sinne gab.

2. Ueber die wahre Natur des Ǵīva und Īśa.

Sch. Ǵīva und Īśa, die von dem Kūṭasṭa verschieden sind, sehen wir doch nicht wie elementarische Mājā-Gebilde zur Materie werden; so kann man sie, die Ćaitanja sind, doch nicht Mājā-Gebilde nennen.

---

1 Redensartliche (nach dem Manuscript).

2 Vivarṇāćārja (nach dem Manuscript).

L. Obgleich alle Gefässe aus Erdsubstanz bestehen, so sind doch die Kāśi-Krüge rein. Aehnlicher Weise sind unter den Mājā-Gebilden auch Ǵīva und Īśa klare Substanzen.

Sch. Wenn auch die Kāśi-Krüge glänzen, so sind sie doch Materie. Das sind aber jene nicht; so kann man sie auch nicht Mājā-Gebilde nennen.

L. Wie unter den Sinnen des Körpers u. s. w., die in den elementarischen Ansätzen entstanden sind, das Manas geistartig ist, so sind auch unter den Mājā-Gebilden Ǵīva und Īśa geistartig.

Sch. Die Mājā mag wohl Körper bilden; kann sie denn aber auch einen Ćaitanja bilden?

L. Wenn wir die in Einem Ǵīva befindliche Traum-Verblendung verschiedene rationelle und irrationelle Gebilde schaffen sehen, was soll man sich denn wundern, dass die grosse Mājā Ǵīva und Īśa bildet?

Sch. Ei, die Eigenschaften des Ǵīva, als da sind: Theil-Wissenheit, Nicht-Oberherrlichkeit u. s. w. mag sie immerhin bilden. Wie mag sie denn aber die herrlichen Eigenschaften (des Īśa), als da sind: Allwissenheit, All-Herrschaft und Fünf-Werk u. s. w. bilden?

L. Wie derjenige, der das Kind gezeugt hat, demselben den Namen giebt, so fingirt die Mājā, die den Īśa fingirt hat, auch ein ihm angemessenes Geschäft. Darin liegt doch keine Schwierigkeit.

Sch. Hat denn die so mächtige Mājā nicht das Vermögen, auch einen Kūṭasta zu bilden?

L. Dass Ǵīva und Īśa Gebilde sind, dafür bürgt der Vēda; dass auch der Kūṭasta ein Gebilde sei, dafür giebt der Vēda keinerlei Bürgschaft. Alle Vēda's vielmehr preisen ihn in Ausdrücken, wie diese: „Er ist das wahre Wesen, das Ur-Wesen!“

Sch. Was sind denn nun die Werke, die von Ǵīva und Īśa, jenen Mājā-Gebilden, zu Stande kommen?

L. Von der Anschauung, welche die Mājā sich entfalten sah, an bis zur Schöpfung und zum Einzug (des Ǵīva in den Körper) ist Alles Īśa's Werk. Der ganze Kreislauf des Wachens und Traums bis zum Tief-Schlaf* ist das Werk Ǵīva's.

---

* Das Manuscript hat noch „und zur Erlösung.“

IV. DIE MEDITATION.

1. Die Natur der Meditation über das Brahma.

Sch. Was müssen denn diejenigen der Erlösung halber beobachten, denen der vorhin genannte Standpunkt, der Geistesträgheit und der andern Hindernisse wegen, sich nicht befestigen will?

L. Sie müssen das Brahma verehren.

Sch. Giebt es denn in Bezug auf das Brahma auch religiöse Ceremonien, wie bei der Verehrung der mit Eigenschaften behafteten Gottheit?

L. Nein, nein, man hat bloss zu meditiren, wie in diesem Kapitel gesagt wird; sonst giebt es weiter nichts zu verrichten.

Sch. Welches ist die betreffende Autorität?

L. Tāpanīja Upaniṣad.

Sch. Ein Wesen, welches das Selbst ist, kann man doch nicht wie ein Wesen, welches ein Anderes ist, zu einem Gegenstande der Meditation machen.

L. Das kann man wohl, da man es zugleich sieht und doch auch nicht sieht, — ganz wie bei dem Perl-Muschel-Schimmer.

Sch. Was soll das heissen „Perl-Muschel-Schimmer" und was ist das Gegentheil dazu?

L. Wenn man den Schimmer einer Perle sieht und dann in der Ueberzeugung, dass eine Perle da ist, nachspürt, — so ist das der Perl-Muschel-Schimmer. Wenn man aber den Schimmer einer Lampe sieht und in dem Wahne, es sei da eine Perle, nachspürt, so ist das der „falsche Perl-Muschel-Schein". *

Sch. Wird denn dem schwindelköpfigen Forscher gar keine Frucht?

L. Der „falsche Perl-Muschel-Schimmer" verleiht keine Frucht. Der „Perl-Muschel-Schimmer" hingegen verleiht den gesuchten Schatz. Daher giebt auch die verehrungsvolle Brahma-Forschung, wie der Perl-Muschel-Schein, die Frucht der Erlösung.

Sch. Wer ist denn der rechte Schüler in Bezug auf die Brahma-Forschung?

L. Derjenige, der zur augenscheinslosen Erkenntniss (Parōkṣa ǵnāna) gelangt ist.

Sch. Welches ist die Methode für diese Brahma-Forschung?

---

* Wie die Perle in der Muschel, so schimmert das Brahma in den Vēda's: man sieht es (discursiver Weise) und sieht es doch auch nicht (intuitiver Weise). Diesem Scheine des Brahma in den Vēda's soll man nachspüren, bis die discursive Erkenntniss zur intuitiven wird.

L. Dass man sich überzeugt, dass der dem theillosen Aether gleiche Geist das Selbst ist.

Sch. Wollt Ihr mir ein Beispiel geben?

L. Hier ist es: Die Meditation über irgend einen der Volksgötter, wo man auch nicht mit Augen sieht, und sich doch dem Worte der Schastra's gemäss Vorstellungen macht.

Sch. Worin besteht die augenscheinslose Erkenntniss?

L. Darin, dass man zwar noch nicht weiss, dass das Brahma das eigne Selbst ist, doch aber überzeugt ist, dass ein einiges Brahma existirt.

Sch. Wenn sie so mit Zweifel behaftet ist, wie kann sie denn Frucht schaffen?

L. Eben so wenig, wie in der Meditation über die Volksgötter, liegt in der augenscheinslosen Erkenntniss für irgend wen ein Zweifel. Daher kann sie, wie der Perl-Muschel-Schimmer, recht wohl Frucht schaffen.

Sch. Was ist denn die Ursache, dass, wenn man auch die Vēdānta-Schriften, welche das Brahma für das Selbst erklären, erlernt, die Erkenntniss doch nur in der Form der Augenscheinslosigkeit kommt?

L. Die verkehrte Anschauung, als ob der Leib das Ich sei, lässt das Brahma nicht als das Selbst erscheinen.

Sch. Warum hebt denn die augenscheinliche Advaita-Einsicht die augenscheinslose Dvaita-Einsicht nicht auf?

L. Wie die augenscheinliche (weil nach innen gerichtete) Einsicht in den Gīva die augenscheinslose (weil nach aussen gerichtete) Einsicht in den Īsa nicht beseitigt, so hebt auch die augenscheinliche Advaita-Einsicht die augenscheinslose Dvaita-Einsicht nicht auf.[1]

Sch. Dem Glaubenslosen sehen wir die Īśa-Einsicht nicht von ferne kommen.[2]

L. Der Glaubensvolle ist der rechte Schüler. Den Glaubenslosen braucht man aus den Schastra's nicht zu unterweisen.

Sch. Kommt denn die augenscheinslose Erkenntniss bloss, wenn man die Vēdānta-Schriften studirt?

L. Man kann das Brahma, ganz wie die Volksgötter, auch aus mündlichem Unterricht erlernen.

Sch. Wie so?

L. Wie man auch, ohne die Schriften über die religiösen Ceremonien zu studiren, doch die religiösen Ceremonien üben kann, und wie man auch, ohne die Āgama-Purāṇa's zu studiren, die Gottheit zu ver-

---

[1] Der Satz: „Ich bin das Brahma", hebt den Satz: „Es existirt Ein Brahma", nicht auf.

[2] Der Īśa des Vēdānta-Systems ist der allgemeine Anknüpfungspunkt für die Volksgötter. Der Schüler frägt verblümter Weise: Gehört denn nicht zur Erkenntniss des Brahma, wie zur populären Gottes-Erkenntniss, ein gewisser Glaube?

ehren im Stande ist, so kann auch der, dem die Fähigkeit die Vēdānta-Schriften zu durchforschen abgeht, dadurch dass er sich von den philosophischen Kennern über das Brahma belehren lässt, dasselbe verehren lernen.

Sch. Kommt denn auch die augenscheinliche Erkenntniss auf dem Wege des Unterrichts?

L. Demjenigen, der die Schastra's nicht selbst erforscht, kommt sie allerdings nicht.

2. Die Hindernisse der Meditation und die Gegenmittel.

Sch. Was ist das Hinderniss für die augenscheinslose und was ist das Hinderniss für die augenscheinliche Erkenntniss?

L. Der Mangel des Glaubens ist das Hinderniss für die erstere und der Mangel eigner Forschung für die letztere.

Sch. Warum kommt aber doch Manchem, trotz allen Forschens in den Schastra's, die augenscheinliche Erkenntniss nicht?

L. Wenn man auch die Schastra's lernt, so kann doch die augenscheinliche Erkenntniss ausbleiben in Folge verkehrter (viparīta) Anschauung.

Sch. Was hat ein Solcher zu thun?

L. Er muss, bis die augenscheinliche Erkenntniss als die Frucht der Forschung kommt, die Schastra's immer und immer wieder durchforschen. Wenn er so sich übt, so wird jene Erkenntniss, wie die volle Reife des Embryo zu seiner Zeit, durch fortgesetzte Forschung erfolgen.

Sch. Warum ist denn aber dem Vāmadēva und dem Ǵaḍab̒arata,[1] die doch bis an ihren Tod geforscht haben, die Erkenntniss nicht schon in jenem (ersten) Leben aufgegangen?

L. In Folge des Hemmnisses (Pratibanḍa).

Sch. Was ist das „Hemmniss“ und wie viele Arten giebts?

L. Es giebt dreierlei Arten: Das eine bezieht sich auf die Vergangenheit, das andere auf die Zukunft, das dritte auf die Gegenwart. Das erstere ist die Geschichte, die dem Büsser begegnete, der sich an das verlassene Büffel-(Kalb) leidenschaftlich hing.[2] Das zweite stellte sich bei Vāmadēva, der nicht ohne alles Wollen die Vēdānta-Schriften durchforschte, in der Form einmaliger, und bei Ǵaḍab̒arata in der Form dreimaliger Geburt dar (indem der letztere erst als König,

---

1 Das ist der B̒aṛata, der bei seiner dritten Geburt als Brahmine sich äusserlich als ein Narr geberdete.

2 Ist das eben Ǵaḍab̒arata? Siehe Viṣnu Purāṇa, by Wilson P. 243. Dort ist freilich von einem Hirschkalb die Rede. Oder ist erumei (eigentlich Büffel, Kuh) hier in allgemeiner Bedeutung zu nehmen? Das Manuscript liest statt erumei „perumei“ Herrlichkeit. Das würde folgenden Sinn geben: „Das erstere zeigt sich in der Geschichte, die dem Büsser, welcher an der aufgegebenen Herrlichkeit noch festhielt.“

dann als Kalb, und endlich als Brahmine geboren wurde). Das dritte endlich besteht in folgenden Stücken: Anhänglichkeit an die Dinge, Verstandesträgheit, Sophisterei, gegensätzliche Anschauung, schlechtes Selbstbewusstsein.

Sch. Welches ist das Mittel zur Beseitigung dieser „Hemmnisse“?

L. Das Vergangenheits-Hemmniss kommt dadurch zur Endschaft, dass man der Einsicht des Individuums sich anpassend unterweist. Das Zukunfts-Hemmniss kommt dadurch zur Endschaft, dass man den Guru, die vorgeschriebenen Gebete und die Gottheiten verehrt. Das Gegenwarts-Hemmniss endlich kommt auf folgende Weise zur Endschaft: Die Anhänglichkeit an die Dinge durch die vier Sādana (siehe S. 7), die Geistesträgheit durch vielmaliges Hören der Vēda's, die Sophisterei durch Nachdenken, die verkehrte Anschauung durch wiederholtes Sinnen, und das schlechte Selbstbewusstsein in der Samādi.

Sch. Wenn trotz der Vēdānta-Forschung durch das Zukunfts-Hemmniss die Geburt kommt, wird dann wohl die aus der Forschung sich ergebende Erkenntniss zunichte? Auf welcher Autorität ruhet denn der Satz, die Geburt kommt durch das Hemmniss?

L. Die aus der Forschung entstandene Erkenntniss verleiht, sobald das Hemmniss zur Endschaft gelangt ist, die Erlösung. Daher kann man nicht sagen, dass die Erkenntniss irgend wann zunichte werde. Die verlangte Autorität ist jene Stelle der Bagavadgītā, wonach auch derjenige, der aus dem Jōga gefallen ist, nach ein- oder zweimaliger Geburt zu einem fertigen Manne wird. (Bagavadg. VII, 37 fgg.).

3. Wie eine Meditation über das eigenschaftslose Brahma möglich ist.

Sch. Dasjenige, was man zur Beseitigung des Hemmnisses Euren Worten gemäss verehren soll, — ist das mit oder ohne Eigenschaften?

L. Ohne Eigenschaften.

Sch. Wenn es mit Eigenschaften ist, so lässt es sich verehren. Wie aber kann man denn über das Eigenschaftslose meditiren?

L. Meditation in der Weise, wie man gehört hat, passt für beide Arten.

Sch. Ei wie kann man denn über ein dem Munde und dem Geiste unerreichbares eigenschaftsloses Wesen meditiren?

L. Nun, wie man durch Hören dessen, was dem Munde und dem Geiste erreichbar ist, sich eine anschauliche Vorstellung macht, grade so kann man auch darüber (den Lehrer und die Vēda's) hören und dann nachdenken.

Sch. Aber ein Vēda sagt ausdrücklich: Alles, was irgendwie als (von dem Selbst) verschieden verehrt wird, ist nicht Brahma. Das Brahma musst du als das Selbst erkennen! Damit ist die Brahma-Verehrung (durch Meditation) abgeschnitten.

L. Ei, in einem Vēda heisst es gar: „Dasjenige, was verschieden ist von dem Gewussten und dem Nichtgewussten, ist das Brahma.“ Damit ist dann auch die Erkenntniss selbst abgeschnitten.[1]

Sch. Warum habt Ihr doch zur Verehrung des Brahma so viel Liebe?

L. Und du — warum so viel Hass?

Sch. Welches ist die Autorität, dass man das Eigenschaftslose verehren solle? Und welches ist die Methode?

L. Folgende Upaniṣads sind die Autorität: Tāpanīja, Māṇdukja und Kāṭ́aka. Die zu befolgende Methode ist das Panćīkaraṇa Mahāvākja.[2]

Sch. Aber diese Erkenntnissmethode befolgen doch nicht Alle.

L. Wir indess sind darüber einverstanden, und wer jene Methode nicht befolgt, der geht eben zu Grunde. Daher ist sie in Bezug auf die Brahma-Verehrung durchaus makellos.

Sch. Warum doch sprecht Ihr von einer Verehrung, der nicht Alle folgen?

L. Einige Thoren halten Zauber-Mantras für besser, und mögen daher diese herbeten. Noch ärgere Thoren mögen die religiösen Ceremonien mitmachen. Für diese Narren rede ich nicht. Ich spreche von der Verehrung des eigenschaftslosen Wesens für Diejenigen, die sich nach Erlösung sehnen.

Sch. Wenn das zu Verehrende ohne Eigenschaften ist, so kann man von diesem Wesen weder die Eigenschaften des Wonnegefühls u. s. w., noch auch die Eigenschaften der Materialität u. s. w. aussagen.

L. Höre du darüber den Vjāsa, der in Harmonie mit der Offenbarung sich über diese Eigenschaften ausgesprochen hat.

4. Unterschied zwischen der Meditation und der Erkenntniss.

Sch. Wenn die Meditation in der Ueberzeugung besteht „Ich bin Saććidānanda“, was ist dann für ein Unterschied zwischen ihr und der Erkenntniss?

L. Die Erkenntniss ist objectiv-adäquates, die Meditation subjectiv-inadäquates Wissen. Das ist der Unterschied.

Sch. Wodurch kommt die erstere, die adäquates Wissen ist?

L. Das, was das Wesen selber aussagt, — in der Weise wie man Feuer Feuer nennt, — ist die Erkenntniss, oder adäquates Wissen. Sie kommt durch die Forschung.

---

1 Der Lehrer führt den Schüler ad absurdum. Solche Vēda-Aussprüche sind eben cum grano salis zu verstehen.

2 Das sogenannte Panćākṣara mit seinen (der Fünfzahl der Elemente entsprechenden) fünf mystischen Theilen: Na ma śi vā ja? Oder ist das gewöhnliche Mahāvākja des Vēdānta-Systems: tattvamasi (hoc tu es), (als im Sinne der Inder aus fünf Buchstaben bestehend) gemeint?

Sch. Wenn diese Erkenntniss kommt, was thut sie?

L. Sie verzehrt allen Geburts-Kreislauf.

Sch. Wenn man sie aber vergisst, — welches ist dann der Schade?

L. Wenn man sie auch vergessen sollte, — den Geburts-Kreislauf erzeugt sie nicht.

Sch. Und wie behabt sich Derjenige, der sie besitzt?

L. Er wird als Lebens-Erlöster Genüge empfahen und den Untergang des Prārabda ruhig mit ansehen.

Sch. Wodurch kommt denn aber die Meditation, die inadäquates Wissen ist?

L. Die Meditation als inadäquates Wissen ist grade so, wie wenn man einen Docht artiger Weise Feuer nennt. Sie kommt durch mündlichen Unterricht.

Sch. Wenn sie kommt, was thut sie?

L. Sie verleiht die Einsicht, dass wir, nachdem wir meditirt haben, zu Brahma werden.

Sch. Wenn man sie aber vergisst, — welches ist dann der Schade?

L. Sie überantwortet in die Hand des falschen Scheins ....

Sch. Die Erkenntniss ist also objectiv-adäquates Wissen. Welches ist denn die betreffende Methode?

L. Man muss durch Untersuchung der einzelnen Merkmale in stetiger Weise ganz genau erforschen, ob der Kūtasta so ist, wie der Vēda den Caitanja beschreibt, oder nicht, — das ist die Methode. Nur dasjenige, was nicht nach eigner Willkühr gedacht wurde, ist die (wahre) Erkenntniss.

Sch. Wohlan, die Meditation ist subjectiv-inadäquates Wissen. Was ist da die Methode?

L. Man meditirt eignem Wunsche gemäss, dann meditirt man wieder nicht, und so meditirt man denn bald so und bald so, — das ist die Methode .....

Sch. Welches ist denn die charakteristische Eigenthümlichkeit Dessen, der die augenscheinliche Erkenntniss erlangt hat?

L. Wie Derjenige, der die Materie gründlich kennt, seinen Geist (nicht ferner) in Zucht zu halten braucht, so ist er, ganz voll Freude, ohne Sorge, indem er die Dinge wie sie sind erkennt.

Sch. Und welches ist die charakteristische Eigenthümlichkeit Dessen, der meditirt?

L. In der Furcht: „Wenn ich an die Welt denke, so wird meine Meditation zu nichte," hemmt und zügelt er stets den Geist.

Sch. Darin, dass man die einmal erkannte Materie nach Belieben noch einmal erkennt, darüber meditirt und sie definirt, liegt gar keine Anstrengung. Wird sich das etwa für den Weisen, der Brahma ist, passen?

L. Wenn die glanzlose Materie schon nach einmaliger Sicht völlig

klar ist, solltest du dann in Bezug auf den Ćaitanja, welcher seinen eignen Glanz hat, also fragen?

Sch. Die durch die Geistesvermögen vermittelte Erkenntniss „Ich bin Brahma", wird in einem Augenblicke zu Grunde gehen.

L. Nicht wahr, das widerfährt auch der materiellen Erkenntniss?*

5. Freiheit des vollendeten Weisen von den Ordnungen der Welt.

Sch. Wenn so dem philosophischen Weisen all und jeder Gedanke fehlt, so wird das Gemüth draussen umherspüren.

L. Was schadet es denn dem Selbst, wenn die Scheindinge sich in Thätigkeit setzen.

Sch. Wenn es so lautet, so ist deine Philosophie sehr unordentlich.

L. Die Ordnung der Schastra's, die da gebieten und verbieten, ist nicht für den philosophischen Weisen aufgestellt.

Sch. Für wen denn?

L. Die Ordnung der Kasten und der verschiedenen Lebensstände ist nur für die Egoisten.

Sch. Für den Weisen ist die Kastenordnung u. s. w. nicht nöthig?

L. Kastenordnung u. s. w. bezieht sich bloss auf die Scheinwelt der Mājā-Gebilde. In dem Ātman hat sie keinen Raum.

Sch. Ist es aber nicht unrecht, die Ordnungen, die man auf dem einen Standpunkte vorher befolgt hat, auf dem andern nachher fahren zu lassen?

L. Auch für die Ceremonialisten giebt es in dem Kindes-Alter weder Gebote noch Verbote. So gerade ist es auf dem Standpunkte des Weisen.

Sch. Das Kind ist ein ganz unwissendes Wesen, nicht wahr? Ist denn der Weise also geartet?

L. Sowohl für denjenigen, der gar nichts weiss, als auch für den Weisen, der, Alles wissend, der Allherr ist, giebt es keinen Unterschied der Gebote und Verbote.

Sch. Für wen denn ist dieser Unterschied?

L. Für den Juste-milieu-Geist, der ein Bischen weiss und nicht weiss.

Sch. Wenn denn der Weise der Herr der Welt ist, so muss er auch fluchen und segnen können.

L. Diese Gabe ist eine Frucht der Askese, nicht Weisheit.

Sch. In Taittirīja Upanis̥ad heisst es: Man soll als Frucht der Askese das Brahma kennen lernen. Daher ist die Frucht der Askese Weisheit, nicht wahr?

---

* Dies ist ironisch zu fassen.

L. Die Askese, welche die Ursache der Weisheit ist, ist auch die Ursache des Vermögens zu segnen und zu fluchen.*

Sch. Bei den alten Meistern, als Vjāsa, Yāǵnjavalkja u. s. w. finden wir beide Arten. Ist denn das nicht bei allen Weisen nöthig?

L. Wie in einer und derselben Person Magie und Weisheit, oder Astronomie und Weisheit, oder Alchymie und Weisheit gefunden werden, so in Vjāsa die Macht zu segnen und zu fluchen und die Weisheit. Diese Gabe ist durchaus nicht Weisheit. In demjenigen, der bloss die Weisheit übt, wird sich bloss das Bewusstsein der Lebens-Erlösung vorfinden.

Sch. Wenn jene Gabe fehlt, so werden Alle sprechen: Was ist das für ein Weiser!

L. Im Gegentheil, wir sehen, dass Alle den Sannjāsin verehren, der den Schastra's, die irgend etwas verordnen, Valet gesagt hat.

Sch. Nein, alle gemeinen Kerle schmähen.

L. Nun lass doch diejenigen, die auf Kasten-Ordnung und ähnliche körperliche Dinge leidenschaftlich halten, den Weisen schmähen! Lass Ochsen und Tiger auf den Weisen losfahren, was thut's? Es heisst: „Er kann ganz nach Belieben sich verhalten“ und er kann daher, wenn die Lust (in Folge des Prārabda) kommt, selbst den Fürsten machen.

Sch. Nachdem man erkannt hat, dass die Welt als Mājā-Gebilde Lüge ist, — wenn da die Lust zu regieren kommt, wird dann die Weisheit irgend etwas nützen?

L. Wenn eine aus falscher Einsicht stammende Lust nicht zu Grunde liegt, so wird der Weise (ohne dass es seiner Weisheit Eintrag thut) religiöse Ceremonien verrichten, oder meditiren, oder regieren, — ganz wie es das Prārabda mit sich bringt.

Sch. Kann denn nicht auch Derjenige, der meditirt, sich nach eignem Belieben verhalten?

L. Es ist hiermit wie mit der gemein-religiösen Meditation. Wenn er die Meditation fahren lässt, so wird die feste Ueberzeugung „Ich bin Brahma“ zu nichte. Daher muss er unausgesetzt sorgfältig meditiren. Er kann sich nicht wie der Weise nach eignem Belieben verhalten.

Sch. Wenn der Weise seine Weisheit vergisst, so wird sein Brahmathum gleichfalls zu nichte werden, nicht wahr?

L. Wenn auch der Brahmine nicht immer denkt: „Ich bin ein Brahmine,“ so haftet ihm doch das Brahminenthum natürlicher Weise inne. Grade so ist es mit dem Weisen, der das Selbst durch gründliche Untersuchung erforscht hat. Wenn er auch vergessen sollte „Ich bin

* Beide Exemplare lesen: „Ist nicht die Ursache etc.“ Es ist aber statt „alla“ (nicht), wahrscheinlich „allavā“ (nicht wahr?) zu lesen.

Brahma“, das Brahmathum haftet ihm natürlicher Weise inne. Die Furcht, die der Meditirende hat „Wenn ich's vergesse, so bin ich drum,“ kennt er nicht.

Sch. Ist denn auf diese Weise auch für Meditirende ein natürlich inhaftendes Brahmathum vorhanden oder nicht, — wenn er vergessen sollte: „Ich bin Brahma?“

L. Ei, nicht bloss ihm, sondern auch den Thoren, ja gar den vierfüssigen Thieren u. s. w. haftet das Brahmathum natürlicher Weise inne.

Sch. Was haben denn aber die Thoren und Thiere von diesem natürlicher Weise sich ergebenden Brahmathum für Nutzen, da doch die Erkenntniss „Ich bin Brahma“ fehlt.

L. Nun, diese Nichterkenntniss findet sich ja auch bei dem Meditirenden, und darum hat er von dem natürlicher Weise sich ergebenden Brahmathum auch keinen Nutzen.

6. Würde der Meditation als Heilsmittel.

Sch. Ist denn die Meditation über das Brahma auch etwa nutzlos?

L. Besser als hungrig hinliegen ist essen, auch wenn man's erbetteln müsste. So steht auch die Meditation über das Brahma höher als in eitler Geschäftigkeit sich dem falschen Scheine hingeben.

Sch. Welche Heilsmittel übertrifft denn die Meditation über das Brahma?

L. Der Ceremoniendienst ist besser als thorenhafte Geschäftigkeit; die Meditation über die Volksgottheiten ist besser als der Ceremoniendienst; die Meditation über Viśvarūpa ist besser als die Meditation über die Volksgötter; höher als diese stehen die vier Heilsmittel des Vēdānta (S. 7), noch höher das Hören der Vēda's, noch höher das Sinnen darüber und noch höher die Meditation über das eigenschaftslose (Brahma).

Sch. Warum ist denn das Alles eins höher als das andere?

L. Je näher dem Könige, desto weniger Unruhe und Anstrengung. Je näher der Meditation über das Brahma, desto grösser die Herrlichkeit.

Sch. Wie erreicht man denn aber, über die Meditation hinaus, die Staffel der Erkenntniss?

L. Sobald die Verwirrung über den „Perlen-Schimmer“ zu Ende ist, findet man die Perle. Sobald die Meditation über das eigenschaftslose (Brahma) zu Ende ist, erfolgt die volle Erkenntniss des Brahma. Eines andern Heilsmittels bedarf es nicht. Weil denn also die Meditation den Wissenden sowohl als den Unwissenden die Erlösung graden Weges verleiht, so nennen wir sie die „eigenschaftslose“ Meditation. In Amṛitavindu Upaniṣad heisst es: Die Zurückziehung des Geistes von den äussern Dingen ist Samādi und diese ist das, was zu erringen ist.

Sch. Wie wird das Dem, der gar nichts weiss, durch die Meditation gelingen?

L. Sobald sich auf dem Wege der reinen Meditation die Ueberzeugung „Ich bin Brahma“ befestigt hat, so wird auch die Beschaffenheit des wechsellosen (Absoluten) dem Verstande leicht eingehen. Mit Rücksicht darauf sagt man eben „Samādi“. Daher ist denn die Meditation das höchste aller Heilsmittel.

Sch. Sind denn nicht auch die gemein-religiöse Meditation, Baden und Beten Mittel der Seligkeit?

L. Wenn man die philosophische Meditation vernachlässigt und sich zur gemein-religiösen, zu Baden und Gebeten, wendet, so ist das grade so, als wenn ich die Milchmasse, die sich in der hohlen Hand befindet, wegwerfe und nach dem unerreichlichen Elbogen hinlecke. Es giebt kein Heilsmittel, das der Meditation über das Brahma gleichkäme.

Sch. Nicht wahr, das passt auch auf Denjenigen, der die augenscheinliche Brahma-Erkenntniss fahren lässt und sich wieder zur Meditation wendet.

L. Du hast Recht. Es passt auch für Denjenigen, der die methodische Contemplation (Jōga-Samādi) und die sonstigen Methoden, die zur intuitiven Erkenntniss führen, nicht befolgen mag.

Sch. Wie so ist denn, — der Meditation über das Brahma gleich, — auch die Jōga-Samādi eine der intuitiven Erkenntniss nahe liegende Stufe?

L. Durch Jōga wird aller falsche Schein hinweggefegt und die Einziehung des Gemüths erfolgt. So geht dann die intuitive Erkenntniss leicht ein. Daher ist Jōga von der grössten Wichtigkeit.

Sch. Wenn es sich so verhält, was ist dann der Gegensatz zwischen Jōga (mystischer Vereinigung) und Sānkja (speculativer Forschung).

L. Das was Ćidābāsa und Ātman unterscheidet, ist speculative Forschung; das was Beides als (dem innersten Wesen nach) Eins schaut, ist mystische Vereinigung.

Sch. Durch die Meditation über das Brahma kommt die intuitive Erkenntniss. Welches aber ist die Methode und welches die Autorität dafür?

L. Das Insect, welches an die Biene denkt, wird zur Biene; so ist die Methode. Die verlangte Autorität aber ist der Spruch in der Bagavadgītā: „An was man zur Zeit des Todes denkt, dazu wird man.“ (Bagavadg. VIII, 5—6).

L. Die Meditation muss, zur Festigkeit gelangt, nicht wahr? Hülfe leisten, wenn der Körper stirbt. Wenn nun aber der Körper mittlerweile hinfällt, was für ein Hingang wird dann statt finden?

Sch. Man wird in die Brahmā-Welt eingehen, dort bei Brahmā seine

philosophische Vollendung erlangen und so die Erlösung empfahen. So heisst es in Tāpanīja Upaniṣad. Einen andern Weg zur Seligkeit giebt es nicht, sagt der Jagur-Vēda. Auch Jama hat (in Kāṭaka Upaniṣad) diess als den Weg angegeben. So heisst es gleichfalls in der Bagavadgītā in dem Kapitel über Ātman: Wie es kein anderes Mittel giebt, einen in der Erde verborgnen Schatz zu heben, als nachgraben, so giebt es auch keine andere Weise, das Brahma zu erlangen, als die Meditation. Mit dem Meissel des Geistes muss man den Stein der Körperlichkeit hinwegmeisseln; so kann man dann den Schatz des Brahma durch die Meditation „Wir sind Brahma" heben.

V. DAS SCHAUSPIEL.

1. Verschiedene Definitionen.

Sch. Wer ist das Selbst?

L. Der wonnige Caitanja, jenes Wesen, welches das Substrat der Mājā-Wirkkraft (Sakti) ist.

Sch. Wodurch doch ist dieses Wesen zur (Welt-)Schöpfung gekommen?

L. Durch den Upādi seiner Mājā ist der wechsellose Caitanja dazu gekommen.

Sch. Was ist die Welt?

L. Der, wie die Schlange im Stricke, als Welt in die Erscheinung tretende Ātman selbst.

Sch. Wer ist Gīva?

L. Der Cidābāsa, der, kraft des Upādi reflectirt, den Körper bezogen hat und nun darin sein Wesen treibt.

Sch. Was ist die Weltfessel?

L. Die Zweiheit, die als Cidābāsa erscheint.

Sch. Was aber ist die Erlösung, und das Mittel dazu?

L. Die Zweiheitslosigkeit, die als Geist auftritt, nachdem durch Forschung die Mājā zu Grunde gegangen, ist die Erlösung. Die durch das Studium des Vēdānta erzeugte Erkenntniss aber ist das Mittel dazu.

Sch. Wodurch kommt die Vēdānta-Forschung?

L. Sie kommt Denen, die mehrere Geburten hindurch den Īsa verehrt haben.

Sch. Wer ist Derjenige, der, den Lehrer verehrend, die Forschung unternimmt?

L. Der Caitanja in der Form des Leibes-Eigners (Abimānin).

Sch. Wer verleiht durch den Lehrer die Weisheit?

L. Der Herr der Welt (Īśa) kommt in der Gestalt des Lehrers und verleiht die Weisheit.

Sch. Was muss man thun, wenn jener Herr die Weisheit verleihen soll?

L. Er wird die Weisheit verleihen, wenn man ohne Begierde ist, ihm dient und anhängt.

Sch. Wer ist Īśa?

L. Der in dem Upādi des Sattva-Guṇa als Drei-Gestalt (Trimūrti) zur Erscheinung gekommene Ćaitanja.

2. Die Schöpfung.

Sch. Wodurch ist denn dem einigen Ćaitanja die zweifache Abstufung geworden?

L. Durch den Upādi des Mājā-Zustandes, nicht durch den Ćaitanja selbst.

Sch. Welches ist die Weise, wie er durch die Mājā die Weltschöpfung zu Stande brachte?

L. Durch den Upādi des Sattva-Guṇa schuf er den Īśa, durch den des Ragō-Guṇa den Ǵīva und durch den des Tamō-Guṇa die grobelementarische Welt. Die Dreiheit dieser Ur-Guṇa's bildet das Manas.

Sch. Wie verhält es sich denn mit dem Mittel der Schöpfung?

L. Die Thätigkeit (Vṛtti) „Ich" ist das Mittel.

Sch. In wie vielen Klassen ist die Schöpfung enthalten?

L. In der Thätigkeit des „Ich" und in der Thätigkeit des „Das" ist die ganze Schöpfung als „Macher" (Kartṛ) und als Ding (Viṣaja) enthalten.

Sch. Wer bringt diese beide Klassen zum Bewusstsein?

L. Der Ātman.

Sch. Warum hat denn die Thätigkeit des „Ich" nur Einen „Macher" gebildet?

L. Weil sie in sich einig ist.

Sch. Und warum hat die Thätigkeit des „Das" die fünf Elemente gebildet?

L. Die Thätigkeit des „Das" hat in Folge der fünf verschiedenen Sinne sich beziehentlich in fünf auseinandergelegt und so die fünf Dinge gebildet.

3. Die Natur des Sākṣin.

Sch. Welches ist denn die Autorität für die drei Sätze: Es giebt nur Einen „Macher" (Kartṛ); es giebt zwei Thätigkeiten (Vṛtti); die Thätigkeit selbst aber ist ein blosses Scheingebilde.

L. Die Autorität für diese drei Sätze ist die Erfahrung, dass der Sākṣin, — der, mag nun der Thäter da sein oder nicht da sein, (ruhig)

drein schaut, — das Selbst ist. In ähnlicher Weise erhellt die Theater-Lampe den König, sein Gefolge, die Schauspieler und die Musici ohne allen Unterschied, und leuchtet auch, mögen dieselben da sein oder nicht.

Sch. Zeiget mir nun dieses Beispiel von der Theater-Lampe, dem Könige u. s. w. in dem menschlichen Körper auf.

L. Die Ichheit ist der König, die Dinge sind sein Gefolge, der Verstand ist der Schauspieler und die Sinne sind die Musici. Der Sākṣin aber, der das Alles beleuchtet, ist die Theater-Lampe.

Sch. Für den unbeweglichen Sākṣin passt das Beispiel von der Lampe nicht.

L. Eine Fackel, die man unbeweglich fest gestellt hat, wirft von ihrem Standpunkte aus ihr Licht nach allen vier Seiten hinaus. Nun, ebenso strahlt das ungetheilte, vollkommene, unbewegliche Selbst nach innen und nach aussen.

Sch. In Beziehung worauf heisst es denn „innen" und „aussen"?

L. Bloss in Beziehung auf den Leib, nicht den Sākṣin.

Sch. Wer ist Der drinnen und wer ist Der draussen?

L. Der Inhaber des Ichs ist drinnen; was draussen ist, sind die Dinge.

Sch. Wer ist denn aber Der, welcher drinnen und draussen umherschäftet.

L. Das was drinnen und draussen schauspielert, ist Buddi.

Sch. Wer ist der, der drinnen und draussen unbeweglich ist?

L. Der Sākṣin, der, ohne sich zu bewegen, leuchtet.

Sch. Das, was draussen und drinnen umherschäftet, ist also Buddi, — allein wir hören ja Niemanden in dieser Weise sich ausdrücken. Alle sagen: Ich ging, ich kam. Was ist denn der Grund dieser Erscheinung?

L. Wenn in dem Sonnenstrahle, der durch eine Fenster-Oeffnung fällt, eine Hand sich bewegt, so sagt man, der Sonnenstrahl bewegt sich. So schweift die inwendige Buddi, auf dem Wege der Sinne hinausgehend, draussen umher und überträgt dann ihr Umherirren auf den Sākṣin, der ihr das Licht gegeben hat. Dem Selbst kommt irgend ein Umherirren nicht zu.

Sch. Zeiget mir nun auch den Ort des Sākṣin.

L. Siehe den Ort des Sākṣin in dem Zustande, wo Buddi und alles Andere aufgehört hat.

Sch. O ich habe nie einen Körper inspieirt. Zeiget Ihr selbst mir den Sitz desselben.

L. „Er ist in der Erde . . . ist im Wasser!" Dem gleich ist es. Da man ihn sieht, nur nachdem Buddi u. s. w. untergegangen ist, so hängt er ja auch nicht am Körper. Er ist das Substrat aller Welt-Gebilde: er ist der Allvollkommene.

VI. WESENSUNTERSCHEIDUNG.

1. Die wissenhafte Wesenheit und die Urunwissenheit.

Sch. Was ist Wesenheit und was ist Nichtwesenheit?

L. Wesenheit ist das höchste Selbst, Unwesenheit sind die Wirkungen der Mājā. Beides wohl zu zu sondern, ist Unterscheidung.

Sch. Wie unterscheidet man?

L. Wenn man einsieht, dass das Wissende (das Brahma) so, das Gewusste (die Dinge) aber so beschaffen ist.

Sch. Wie viel Wissen giebt es?

L. Das wissende Selbst ist nur Eins.

Sch. Wie vielerlei Art ist das Gewusste?

L. Es ist fester Natur, schwankender Natur und urfinsterer Natur.

Sch. Darüber, dass das Wissende Eins, das Gewusste aber Dreies ist, müsst Ihr Euch noch deutlicher aussprechen.

L. Im wachen Zustande sind die Gegenstände fest, im Traum-Schlaf sind sie schwankend, und im Tief-Schlaf sind sie so finster, dass sie gar nicht erscheinen. Das Wissen aber, das diese Dinge an jedem Tage, allmonatlich, durch alle Jahre und Weltperioden hindurch weiss, tritt nicht, wie jene Dinge, einmal in die Erscheinung und verbirgt sich dann wieder, und daher eben ist das Selbst nur Eins.

Sch. Welchem unter jenen Dingen soll man mit Freude nachgehen und welches meiden?

L. Die sämmtlichen Dinge, die in den drei Zuständen erscheinen, sind dem Selbst fremd; daher hat man sie zu meiden. Das wissenhafte Selbst aber, das man nie verliert, soll man mit Freude suchen.

Sch. Wenn die wissenhafte Wesenheit jederzeit als das Selbst existirt, wie so ist dieses denn in der Periode der Nichterkenntniss unwissend?

L. Wie man die Stimme seines Kindes, das zugleich mit den Schulgenossen seine Lection aufsagt, nicht herausfindet, so hat sich die wissenhafte Wesenheit mit der Urunwissenheit (Mūlāǵnāna) gemischt und kommt dann nicht zur Erscheinung.

Sch. Was ist denn „die Urunwissenheit"?

L. Die Urnatur (Mūla-Prakṛti) die — der Hitze im Feuer gleich, der Kühle im Wasser gleich, — im Brahma die Welt, den Ǵīva und den Īśa hervorbringt.

Sch. Wodurch ist diese Unwissenheit entstanden?

L. Sie entstand im Brahma, wie im Strick die Schlange erscheint.

Sch. Welches sind ihre Eigenschaften?

L. Sie ist weder real, noch nichtreal, weder Eins, noch Vieles, weder gliedbehaftet, noch gliedlos, weder begründet, noch unbegründet. Will man sie genau beschreiben, so zerstiebt sie in nichts. So sagt der Vēda, und das sind ihre Eigenschaften.

Sch. Was thut denn die so entstandene Natur (Prakṛti)? und wodurch vergeht sie?

L. Sie hat durch ihre drei Guṇa's den Gīvā, die Welt und den Īśa hervorgebracht. Sie vergeht aber durch die Advaita-Erkenntniss: Ich bin Brahma.

2. Entstehung der ursachenden, fein- und grobmateriellen Körperform.

Sch. Wie hat sie mittelst der drei Guṇa's den Gīva, die Welt und den Īśa hervorgebracht?

L. Īśa ist durch die reine Māja, — den Sattva-Guna der Urnatur (Mūla-Prakṛti) — reflectirt worden, und eben die Mājā, die diesen Antarjāmin, als den Inhaber des (weltschöpferischen) Fünf-Geschäfts, hervorgebracht hat, ist für ihn der Ursachs-Leib. Der in der Unwissenheit, i. e. der unreinen Mājā, — als dem Ragō-Guṇa — reflectirte Caitanja ist Gīva, und eben jene Unwissenheit ist für ihn, als Prāgna, der Ursachs-Leib; da aber die Unwissenheit verschieden abgestuft in vielfacher Weise existirt, so sind auch die Cidābāsa's unendlich. Aus der Prakṛti des Tamō-Guṇa nun hat Īśa für diese Gīva's die Mittel des zu Geniessenden und des Genusses hervorgebracht; denn auf sein Geheiss haben sich die (aus dem Tamō-Guṇa entstandenen) Elemente: Aether, Luft, Feuer, Wasser, Erde mit den genannten drei Guṇa's vereinigt, und so sind die fünf feinen Elemente in's Dasein getreten. Er nahm aus dem Sattva-Guṇa-Theile dieser Elemente von je einem Element ein gewisses Maass und setzte dann das Ganze zusammen, und daraus wurde der innere Sinn, welcher zwiefach ist, — Manas in Bezug auf seine bewegliche und Buddi in Bezug auf seine vergewissernde Capacität. Auch die Erkenntniss-Organe, als Hörsinn u. s. w. sind jedes in seiner Art auf diese Weise entstanden. — Ferner: Er nahm aus dem Ragō-Guṇa-Theile dieser Elemente von je einem Elemente ein gewisses Maass und setzte dann das Ganze zusammen, und daraus entstanden die fünf Lebens-Hauche. Auch die Werk-Organe, als Stimme u. s. w., sind jedes in seiner Art auf diese Weise entstanden. Diese 17 Kategorien heissen „feiner Leib" und „Genuss-Organ". Dem Unwissenheits-Reflex (dem Gīva), der sich mit diesem feinen Leibe vereinigt, verwandelt sich der frühere Name (der sich auf den Ursachs-Leib bezog) „Prāgna" in „Taigasa". Die Fein-Leiblichkeit der gesammten Gīva's heisst „Hīraṇjagarba" und „Īśa's feiner Leib". Dem Mājā-Reflex (Īśa), der sich mit diesem feinen Leibe vereinigt, verwandelt sich der frühere Name (der sich auf den Ursachs-Leib be-

zog) „Antarjāmin" in „Sūtrātman". Īśa wird, weil er allenthalben betheiligt ist, Gesammtsein (Samaṣṭi) und Gīva, weil er nur an dem einen betreffenden Körper betheiligt ist, Einzelsein (Vjaṣṭi) genannt. Īśa machte aus den fünf Elementen, die zur Erzeugung des Genusses und des zum Sitze des Genusses dienenden groben Leibes enstanden und aus dem Tamō-Guṇa bestehen, das Pañcikarana . . . . (Siehe Kaivalj. I, 41 und Ātmab. Ś. 12). Daraus sind denn alle elementlichen Embryonen, alle Welten, die vierartigen groben Leiber (der vier Wesensklassen) alle elementarischen Genüsse u. s. w. hervorgegangen. Diese Grob-Elementlichkeit zusammengenommen wird „Īśa's grober Leib" und auch „Virāg" genannt. Dem Īśa, der sich damit verbindet, verwandelt sich der Name Sūtrātman (der sich auf den feinen Leib bezog) in „Vaiśvānara". Wenn sich die (Gīva's als) Taigasa's mit dem groben Leibe verbinden, so werden sie zu „Viśva" und heissen entweder Götter, Menschen oder Thiere. Die drei von Īśa angeordneten Methoden: Ceremonie, Glaube und Erkenntniss befolgend, sind sie, statt insichtig, aussichtig geworden, d. h. (statt sich centripetaliter nach innen zu kehren, haben sie sich centrifugaliter nach aussen gekehrt), und in der Botmässigkeit der in Liebe und Hass verrichteten Werke befangen, wirbeln sie umher, wie Insecten in einem Strom-Strudel. Wie wenn ein barmherziger Mensch eine unendliche Menge von Insecten an das Ufer rettet und die dann sogleich unter dem Schatten eines Baumes gesunden, so kommt in Folge der Vollreife der Tugend Īśa in Gestalt des Lehrers, und durch dessen Unterricht lernt man zuerst die fünf Kōśa unterscheiden und erlangt dann die Erlösung.

3. Die fünf Kōśa's und die Methode ihrer Beseitigung.

Sch. Welches sind denn die fünf Kōśa's?

L. 1) Der grobe Leib ist Annamaja-Kōśa (Ernährung).

2) Die Verbindung der Werksinne und der Functionen des Athmens ist Prāṇamaja-Kōśa (Belebung).

3) Die Verbindung der Erkenntniss-Sinne und des Manas ist Manōmaja-Kōśa (Vorstellung und Erregung).

4) Die Verbindung der Erkenntniss-Sinne und der Buddi ist Vignānamaja-Kōśa (Intellectualität).

Die drei letzten Kōśa's (No. 2, 3 und 4) sind der feine Leib.

5) Der Ursachs-Leib ist Ānandamaja-Kōśa (Wonnegefühl).

Sch. In wie fern ist denn nun das Selbst mit diesen fünf Kōśa verbunden?

L. Dem Krystall gleich, das, wenn es sich mit dunkeln und sonstigen gefärbten Gegenständen verbindet, mit der Farbe jener Gegenstände erscheint, erscheinen auch die fünf Kōśa's, wenn sich das Selbst,

der Geist, mit ihnen verbindet, als das Selbst (sive: das Selbst erscheint in der Gestalt der fünf Kōśa's). Darin besteht die Verbindung.

Sch. Wie beseitigt man denn diese fünf Kōśa's in der Ueberzeugung, dass sie das Selbst nicht sind.

L. Durch die Methode der Bejahung (Anvaja) und der Verneinung (Vjatirēka) beseitigt sie der unterscheidende Verstand.

Sch. Was ist jene Bejahung? Was jene Verneinung? und wie beseitigt man mittelst des unterscheidenden Verstandes die fünf Kōśa's und erkennt das jenseitige Brahma als unser Ich?

L. In dem Traumzustande erscheint das Selbst, — das ist die Bejahung; der grobe Leib aber (Annamaja-Kōśa) erscheint nicht, das ist die Verneinung. Im Tief-Schlaf erscheint das Selbst, das ist die Bejahung; der feine Leib aber (i. e. die Seelenvermögen) erscheint nicht, das ist die Verneinung. Mit der Beseitigung des feinen Leibes aber sind ja drei Kōśa's zugleich (No. 2, 3 und 4) beseitigt. In der Samādi erscheint das Selbst, das ist die Bejahung; aber nicht die Suṣupti (das Characteristicum des Ursachs-Leibes oder Ānandamaja-Kōśa), das ist die Verneinung. Wie man an einem Aste die Blätter an der Seite abstreift, und die Rippe in der Mitte nimmt, so etwa ist es mit der Methode der Bejahung und Verneinung. Mit dieser streift man die fünf Kōśa's, die für das Selbst gelten wollen, ab und vergewissert sich so, dass das jenseitige Brahma unser Ich ist. Diejenigen, die diese Einsicht besitzen, sind grosse Gelehrte.

4. Die dialektische Methode des Theil-Fahrenlassens (Bāga-Tjāga).

Sch. Was ist denn die Autorität für die Behauptung, dass der Gīva und der höchste Geist identisch sind?

L. Das Mahāvākja des Sāma-Vēda.

Sch. Was ist der Sinn desselben?

L. Hier ist ein Mann, der früher Koch war und mittlerweile ein grosser Herr geworden ist; er lässt sich nun in einem Palankin sehen. Sogleich erschallt das Wort: Das ist Der. (Wörtlich: Jener ist Dieser). Da denkt man denn bei dem Worte „Jener“ an die Kochlöffel und die übrigen Insignien seines frühern Standes und bei dem Worte „Dieser“ an den Palankin und die übrigen Insignien seines jetzigen Standes. Von Beiden aber abstrahirt man und giebt beiden Worten zusammengenommen einen solchen Sinn, dass nichts als die leibliche Erscheinung (als das Substrat jener beiden Modalitäten) übrig bleibt, indem man spricht: „Dieser ist Jener“ und „Jener ist Dieser“. Auf diese Weise zeigt man Jemanden so auf, dass auch kein Zweifel übrig bleibt. Nun so geht es auch hier bei dem Mahāvākja. Das Wort „Hoc“ zeigt: 1) das Brahma, als die substanzielle Unterlage der Welt, 2) den Īśa, als Mājā-Erzeugniss, 3) dessen Leib als Modification des Tamō-Guṇa. Das Wort „Tu“ zeigt 1) den in der unreinen Unwissenheit reflectirten

(Gīva), 2) seine Leibes-Modalität, 3) den Kūṭasṭa als die Unterlage von Beiden. Das Mahāvākja nun, das da spricht: „Die Beiden sind Eins", abstrahirt von den beiden Modalitäten und den darin befangenen beiden Ćaitanja's und zeigt so deutlich, dass der theillose Saććidānanda bloss Einer ist. Das ist die Methode des „Bāga Tjāga" (siehe S. 27 und 28).

5. Wie man die Weisheit erlangt.

Sch. Was hat man zur Erlangung solcher Weisheit mit Hülfe des Lehrers zu thun?

L. Man muss hören u. s. w.

Sch. Wie vielerlei ist zu thun? und worin besteht es?

L. Viererlei. Wenn man den Sinn der Vēda's in ihren sechs Gliedern untersucht und das Brahma als den eigentlichen Sinn derselben erkennt, so ist das Hören. Wenn man in diesem Sinne wiederholt denkt, so ist das Nachdenken. Wenn man auf das in dieser zweifachen Weise zur Klarheit gekommene Wesen den Geist unverwandt richtet, so ist das Meditiren. Wenn aber der Meditirende sowohl als die Meditation zu Grunde gehen und nichts als das Wesen, worüber man meditirt, übrig bleibt, so ist eine solche Geistesverfassung Samādi.

Sch. Was ist die Frucht solcher Samādi?

L. 1) Die in anfangsloser Zeit aufgehäuften Werke gehen zu Grunde. 2) Man kommt in die Verfassung der Selbst-Reinigung. 3) Die angeborene Unwissenheit erstirbt. 4) Die intuitive Erkenntniss tritt ein.

Sch. Warum verharrt man denn nicht in diesem überschwenglich seligen Zustande der Samādi, sondern erwacht von neuem in der Welt?

L. Kraft des Restes des Prārabda.

VII. UNTERSCHEIDUNG DER FÜNF ELEMENTE.

1. Die Eigenschaften der Elemente.

In diesem Kapitel wird der Ausspruch des Sāma-Vēda „Die Wesenheit ist dies Alles" erläutert.

Sch. Was heisst das: „Die Wesenheit" und was heisst: „diess Alles"?

L. „Die Wesenheit“ ist das Advaita-Brahma. „Diess Alles“ ist die Fünfelementlichkeit. Die Eigenschaften der Elementlichkeit sind fünf; die sie erkennenden Sinne sind auch fünf, die Werk-Sinne ebenfalls; der innere Sinn aber ist nur Einer, eben so das „Ich“. Nun diesen Allen zusammengenommen gilt das Wort „dies Alles“.

Sch. Welches sind denn nun die betreffenden Eigenschaften der einzelnen Elemente?

L. Der Aether hat eine Eigenschaft, der Wind zwei, das Feuer drei, das Wasser vier und die Erde fünf.

Sch. Ihr müsst mir diese Eigenschaften genau unterscheiden.

L. Dem Aether gehört der Ton; dem Winde der (zischende) Ton und die Fühlbarkeit; dem Feuer der (prasselnde) Ton, das Gefühl (der Hitze) und die Gestalt (des Lichtes); dem Wasser gehört der (rieselnde) Ton, das Gefühl (der Kälte), die Gestalt (der Weisse) und der Geschmack (der Süssigkeit); der Erde endlich gehört der (knarrende) Ton, das Gefühl (der Härte), die Gestalt (der fünf Farben), die (sechs) Geschmäcke, der (gute und schlimme) Geruch.

2. Die Wirksamkeit der Sinne.

Sch. Welches ist die Autorität dafür?

L. Die Erfahrung mittelst der fünf Sinne.

Sch. Ist denn die Sinnen-Spürkraft innen oder aussen?

L. Wenn du das Ohr mit dem Finger zuhältst, so hörst du ein inneres Geräusch; beim Trinken und Essen erkennst du das Gefühl der Kühle und der Wärme; wenn du das Auge schliessest, so kommt die Gestalt der innern Finsterniss zur Erscheinung; wenn du speiest, so hast du einen Geschmack davon; wenn es dir aufstösst, so nimmst du gute und böse Gerüche wahr. So ist denn die Sinnen-Spürkraft innen.

Sch. Welches sind die Hülfssinne und was ist ihr Geschäft?

L. Die Hülfssinne sind die Stimme u. s. w. und ihr Geschäft ist Sprechen u. s. w.

Sch. Was ist denn Manas, der innere Sinn, und was sein Geschäft?

L. Das, was die zehn Sinne als König beherrscht, auf dem Wege des Sinnes die Tugenden und die Fehler (der Sinnendinge) erforscht und in der Mitte des Herzens-Lotus wohnt, ist Manas. Das (weitere) Geschäft desselben ist frommer Eifer, Geduld und die übrigen Sattva-Thätigkeiten, so wie Gelüst, Zorn und die übrigen Raǵas-Thätigkeiten.

Sch. Was ist die Frucht dieser dreifachen Thätigkeit?

L. In dem Sattva-Guṇa entsteht die Tugend, in dem Raǵō-Guṇa die Sünde, und in dem Tamō-Guṇa fehlt das eine, wie das andere; es ist da nichts als eitler Zeitvertreib.

3. Alles ausser Brahma ist unreal.

Sch. Die Behauptung, dass das ganze Universum, das auf diese Weise mittelst der elf Sinne erkannt wird, die Wesenheit selbst sei ist unstatthaft.

L. Das, was ohne Unterschiedenheit in Bezug auf Genus (Vigātīja b̓ēda), Species (Svagātīja b̓ēda) und das eigne Individuum (Svagata b̓ēda) ist, ist die Wesenheit selbst.

Sch. Was bedeuten jene Kunst-Ausdrücke und in wiefern ist diese Welt (in Bezug auf die Wesenheit) dieses Dreies nicht?

L. In Bezug auf „Baum" ist „Stein" dem Genus nach verschieden; ein „anderer Baum" aber ist der Species nach verschieden; Blätter, Blüthen und Früchte endlich setzen einen Unterschied in dem Individuum (des Baumes) selbst. Die Welt ist in Bezug auf das Ens keineswegs ein anderes Genus, — denn sie ist ja Non-Ens; sie ist ferner nicht eine andere Species zu Ens, denn ein zweites Ens giebt es nicht; sie ist endlich auch nicht ein individueller Theil des Ens, denn das Ens hat keine Theile. So ist denn diess Alles Non-Ens.*

Sch. O nein, alles ist ja die Wesenheit selbst.

L. Die Sonne eint sich nicht mit der Finsterniss; sie ist auch nicht Finsterniss. So kann auch, wenn die Welt unwesenhaft ist, dieselbe sich nicht mit der Wesenheit einen, auch nie Wesenheit werden.

Sch. Wenn ausser der Wesenheit Nichts existirt, warum heisst es denn im Vēda: Vor der Schöpfung war Alles Wesenheit?

L. Das ist nur in Bezug auf den in der Zeit befangenen Schüler so gesagt, (objective) Wahrheit ist es nicht. Der Zweifel und seine Lösung findet sich nur auf dem Dvaita-, nicht auf dem Advaita-Standpunkte.

Sch. O ich habe aus Unwissenheit gezweifelt. Was ist denn die Wahrheit?

L. Das Brahma, — das unbeweglich daherprangt, ohne Schein und Finsterniss, ein der Beschreibung und dem Gedanken unerreichbares Object, — ist die Wesenheit.

4. Verhältniss des Aethers zum Brahma.

Sch. Dass die Erde und die übrigen Elemente nichtig sind, dieweil sie sich in die feinsten Atome auflösen, gebe ich gern zu. Dass aber bei der Auflösung aller Dinge auch der Aether zu nichte gehen sollte, ist unmöglich.

L. Wie der unermessliche, ausserweltliche Aether deiner Einsicht vorkommt, so kommt der meinigen die ausserätherliche Wesenheit vor.

Sch. Wann habt Ihr denn den wesenhaften reinen Ćaitanja in Erfahrung gebracht?

* Das Ens ist Alles, aber nicht Alles ist Ens; d. i. was an der elementarischen Welt wahrhaft ist, ist jenes Ens, das Andere ist blosser Schein.

L. Zur Zeit, da ich ohne jeden Gedanken war.

Sch. Damals war denn aber auch die Buddi, die sich mit der Wesenheit befasst, nicht vorhanden.

L. Nun, wenn dir das einleuchtet, ja, dem Buddi-losen Zustande ergiebt sich die innere Erfahrung: „Wir waren Sākṣin-artig.“ Wie wir denn zur Zeit, wo irgend eine Modification des Manas nicht vorhanden war, Sākṣinartig sind, so wird auch das Ens vor der Mājā-Thätigkeit sein.

Sch. Was sind die Merkmale der Mājā?

L. Sie ist weder Ens, noch Non-Ens; wenn du sie genau untersuchst, so geht sie zu nichte.

Sch. Da die Mājā-Śakti von Ens gesondert nicht existirt, so lass nur die Eigenschaft des Ens passiren.

L. Das Non-Ens ist die Wirkung der Mājā, nicht Wesenheit. Wie im Thon die Śakti der Gefäss-(Bildung) nur partialiter (ēkadēśa) existirt, so existirt auch die Mājā-Śākti im Brahma nur partialiter.

Sch. Was thut jene Mājā?

L. Wie die an der Mauer haftende Farbe der Mauer selbst den Namen eines bunten Gemäldes zuwege bringt, so bildet auch die am Brahma haftende Mājā in dem modificationslosen (Absoluten) Modificationen.

Sch. Welches sind diese Modificationen?

L. Die erste Modification ist der Aether, und das Charakteristicum desselben räumliche Unbeschränktheit (Avakāśa).

Sch. Wie viel Eigenschaften hat die Wesenheit und wie viel der Aether?

L. Die Wesenheit hat nur Eine Eigenschaft: die Existenz; der Aether dagegen zwei: die Existenz und den Ton. In dem Wesenslosen ist ja kein Ton. Die Wesenheit sowohl als der Ton sind die natürlichen Eigenschaften des Aethers.

Sch. Wenn die Wesenheit selbst Aether ist, so muss man demgemäss auch die Natur der Wesenheit Aether nennen. Warum denn aber nennen ausserdem die Gelehrten die Natur des Aethers Ton?

L. Die Mājā, die in dem Brahma den Aether gebildet hat, macht, dass die Eigenschaft und der Inhaber der Eigenschaft bunt durcheinander geworfen werden und so eine Verwirrung entsteht. Das ist die Natur der Mājā.

Sch. Wie wird das klar?

L. Wenn man das Vēdānta-System durchforscht, so erkennt man, dass, weil der Aether an der (Ur-)Wesenheit gebildet wird, jene Wesenheit das Substrat, der Aether aber blosses Accidenz sei (dass mithin die Urwesenheit — als Inhaber der Eigenschaft der Existenz — diese Eigenschaft dem Aether nur leihet).

L. Wie erkennt man, dass ausser der (Ur-)Wesenheit der äussere

Aether (in seiner Verbindung mit dem Brahma doch auch) wesenhaft sei.

L. Sowohl aus dem Worte „der Aether ist," als auch aus dem Umstande, dass der Aether, wenn man genau zusieht— abgesehen von der aufgezeigten Wesenheit — zu nichte wird, erkenne du, dass der Aether (in seiner realen Unterlage) die Wesenheit selber ist.

Sch. Wie ist es denn damit, wenn es heisst: Der Aether ist nicht, dieweil er in die Erscheinung tritt?

L. Was immer ausser der Wesenheit als Unwesenheit in die Erscheinung tritt, das alles ist, wie Traumgebilde, Lüge.

Sch. Wenn man nun so im Aether Wesenheit und Nichtwesenheit unterscheidet, warum wird dann der Aether zur Lüge?

L. Er ist ja ein Gebilde der Mājā, so ist er auch wie seine Ursache Lüge.

Sch. Da der lügenhafte Aether und die wahrhafte Wesenheit Allen als Eins erscheint, — wie soll man da unterscheiden?

L. Wie das Geschlecht (Ǵāti) und seine Kennzeichen (Vēdja), wie die Eigenschaft und der Stoff, wie der Leib und die Seele, so ist Wesenheit und Aether verschieden.

Sch. Wesshalb wird, bei aller solcher Erkenntniss, nicht erkannt, dass Wesenheit und Aether verschieden sind?

L. In Folge oberflächlichen und zerstreuten Verstandes, so wie zweifelnden Sinnes, will es nicht eingehen. Nur wenn man streng wissenschaftlich forscht, wird es eingehen.

Sch. Wie wird es denn in der Einsicht Dessen aussehen, der durch Forschung zur Erkenntniss gelangt ist?

L. Er wird die feste Ueberzeugung haben, dass die Urwesenheit das Theillose, der Aether aber, als aus den feinsten Theilen bestehend, Lüge ist.

Sch. Wie wird ein Solcher mit den Weltleuten reden?

L. Er wird sich wundern, sobald er Jemanden sieht, der die Urwesenheit für den Aether hält, oder (auf der andern Seite) die Geist-Natur des Aethers leugnet.

Sch. Was thut man denn, nachdem man so erkannt hat, dass der Aether (an sich) Lüge und nur die (zu Grunde liegende) Geist-Natur Wahrheit ist?

L. Man hat sich in der Ueberzeugung zu befestigen, dass, weil das Ens in den Elementen allerfüllend ist, es sich (als wesenhaft) aufweisen lässt, — dass, weil der Aether durchweg zertheilt ist, er sich nicht (als wesenhaft) aufweisen lässt, — und dass daher alle Elemente Schein sind.

5. Die fünf Elemente in ihrem Verhältniss zu einander.

Sch. Wie zeigen sich denn die Elemente in ihrer Zertheiltheit? Welches ist die natürliche Eigenschaft der Elemente? Und welches ihre fremdartige?

L. Das einseitige (ēkadēśa) Gebilde in der Urwesenheit ist die Mājā, in der Māja der Aether, in dem Aether der Wind (u. s. w.). Die Eigenschaft der Existenz beim Winde ist der Ens-Antheil; denkt man sich das hinweg, so wird der Wind zu Nichts, und das ist der Mājā-Antheil. Die Eigenschaft des Tons aber ist der Aether-Antheil. Diese drei Stücke sind die ursachenden Eigenschaften des Windes. Die Fühlbarkeit dagegen ist die natürliche Eigenschaft desselben. Wenn man von dem Allen das Ens hinwegdenkt, so wird der Wind zu Nichts und daher eben ist er blosser Schein.

Sch. Wenn man so auch den Wind als blossen Schein erkannt hat, was thut man dann?

L. Dann muss man (in ganz ähnlicher Weise) erkennen, dass auch das Feuer, das sich so gebildet hat, dass ein Zehntel Wind darin ist, blosser Schein sei . . . . . .

Sch. Wenn man so auch das Feuer als blossen Schein erkannt hat, was thut man dann?

L. Das was sich mit einem Zehntel des Feuers gebildet hat, ist das Wasser. Dieses hat mit dem Geschmack zusammen sechs Eigenschaften (fünf ursachende und eine natürliche). Das was sich mit einem Zehntel des Wassers gebildet hat, ist die Erdsubstanz. Diese hat mit dem Geruch zusammen sieben Eigenschaften (sechs ursachende und eine natürliche). Das, was sich mit einem Zehntel der Erdsubstanz gebildet hat, ist das Brahma-Ei (der Welt-Embryo). Aus diesem bildeten sich die Welten, aus den Welten die Körper. Denkt man sich (von diesen Elementen und elementarischen Bildungen allen) die Wesenheit hinweg, so mangelt ihnen das selbstständige Wesen, und man erkennt, dass die Geist-Natur (als Substratum) zu Grunde liegt. Das ist es, was man zu thun hat.

6. Wie sich der Nichtdualist gegen die Dualisten zu verhalten hat.

Sch. Da nun so der gesammte Dualismus ein Mājā-Gebilde ist, darf man ihm denn wohl seine Gunst versagen?

L. Der Sānkja-Philosoph, Gaṇanāta, der Buddhist u. s. w. erklären die Welt-Unterschiedenheit für die Wahrheit. Wenn es nun Denen, die diese Ueberzeugung zur ihrigen machen, frei steht, dem Nicht-Dualismus ihre Gunst zu versagen, so kann es noch viel minder verdacht werden, wenn wir dem Dualismus, der doch bloss ein Mājā-Gebilde ist, unsre Gunst entziehen.

Sch. Was ist aber der Nutzen solcher Verachtung?

L. Wenn man den Dualismus nicht begünstigt, so wird er (der

Anhänger desselben) in dem Nicht-Dualismus befestigt und erlangt die Lebens-Erlösung.

Sch. Wenn man Wesenheit und Unwesenheit wohl unterscheidet, wann kommt dann die Lebens-Erlösung?

L. In dem Augenblicke, wo man zur festen Ueberzeugung gelangt ist.

Sch. Wenn man den Lebens-Athem von sich giebt, nicht wahr, dann muss jener (feste) Standpunkt dem Geiste gegenwärtig sein?

L. Wenn man das Gelernte im Traume oder im Tief-Schlafe auch vergisst, im Wachen steht es wieder lebhaft vor dem Geiste. Die philosophische Erkenntniss vergeht nicht, wenn man sie auch in der Ohnmacht, wo der Athem von uns geht, vergessen sollte.

Sch. Wodurch wird denn aber die gelernte Weisheit vergehen?

L. Wenn es eine höhere Autorität, als das Vēdānta-System giebt, so wird sie dadurch vergehen. Im Tief-Schlafe und in der Ohnmacht vergeht sie wahrlich nicht. So wird denn die philosophische Erkenntniss auch von gar Nichts angefochten.

VIII. UNTERSCHEIDUNG DER FÜNF KŌŚA'S.

1. Verhältniss der fünf Kōśa's zum Selbst.

Sch. Was ist der Sinn der Worte, wenn es in Taittirīja-Upaniṣad heisst: Dafern man das Brahma erkennt, das in der Höhle (des Herzens) wohnt, so ist die Erlösung vorhanden?

L. Das was im Körper ist, ist Prāṇa; das was im Prāṇa ist, Manas; das was im Manas ist, Vignāna, das was in Vignāna ist, Ānanda. Das aber, was von diesen (fünf) Stücken verschieden ist, heisst Ātman.

Sch. Alle Dialektiker und alle Weltleute nennen ja aber jene fünf Stücke das Selbst; wie beseitigt man denn diese?

L. Den Leib, d. i. den Sitz der Ernährung, kann man nicht das Selbst nennen, denn er ist aus dem Saamen — als der von dem Vater genossenen Speise — entstanden, und wächst auch durch die Speise. Eben so wenig den Lebenshauch, der die im Körper befindlichen Sinne in Bewegung setzt und so in mannichfacher Abstufung sichtbar wird. Eben so wenig ferner das Gemüth, das den Leib für das Selbst hält, die Leidenschaft, die in Bezug auf Häuser, Kühe u. s. w. „Mein" spricht, erzeugt, und sich in Lust, Zorn u. s. w. umtreibt. Eben so wenig weiter die Unterscheidungskraft, die, einer glühenden Eisenkugel ähnlich, im wachen Zustande bis zu Nagel und Haar herab (dem Leibe als unterscheidendes Gefühl) inhaftet, im Tief-Schlaf aber ganz

und gar verlischt. Eben so wenig endlich das Wonne-Vermögen, das im Genuss des Verdienstes und im Tief-Schlaf untertaucht, mit dem Wonne-Abglanz sich einigt und dann in einem Augenblicke zu Grunde geht.

Sch. Wenn man sagt, dass diese fünf Stücke das Selbst nicht sind, — ei, ein anderes, davon verschiedenes Selbst sehen wir ja nicht.

L. Der Urglanz-Caitanja, der die fünf Kōśa's mit den entsprechenden Eigenschaften erleuchtet und darüber hinaus nichts weiter sieht, ist das Selbst.

2. Die Natur des Brahma.

Sch. Wenn das Selbst diese fünf Kōśa's sieht, wer ist denn derjenige, der das Selbst sieht?

L. Das Selbst, jener reingeistige Caitanja, erkennt alle Körper. Da er aber selbst nicht Körper ist, so wird er auch in Nichts erkannt.*

Sch. Wenn er, obschon Wissen, doch von Nichts erkannt wird, wie kann er dann eben Wissen sein?

L. Auch der Syrupsaft bringt sich selber nicht in Erfahrung; dennoch sagen wir vermöge der von jenem Safte verschiedenen Sinne, die ihn erkennen, dass er von süsser Natur ist. So darf man auch nicht zweifeln, dass dem alle Dinge erkennenden Selbst das Wissen (als seine Substanz) zukommt.

Sch. Ist denn das Brahma Etwas, das erkannt, oder Etwas, das nicht erkannt wird?

L. Keines von Beiden. Das was (über diese beiden Kategorien) hinausliegt (das substantielle Wissen), ist das Brahma.

Sch. Wie können wir es denn erkennen?

L. Das ist ja grade, als wenn Jemand sagen wollte: Habe ich eine Zunge oder nicht? Obgleich wissensartig, frägst du doch: Wie ist das Wissen? Schämst du dich nicht?

Sch. Wie kommt denn dem Unwissenden die Brahma-Gewissheit?

L. Man muss einsehen, dass, obschon Alles auf dem Wege des Wissens Gezeigte in die Kategorie des Körpers gehört, jenes Wissen, welches als die ewige Weisheit existirt, das Brahma ist.

Sch. Warum habt Ihr unter den drei Eigenschaften „Sat, Cit, Ānanda“ bisher nur von dem Cit gesprochen?

L. Das wissensartige Selbst ist stets und vergeht nie; darum kann man es Sat nennen; es kennt die Mājā-Gebilde: Zeit, Ort und Ding; darum kann man es Cit nennen; es ist ein transcendentes Wesen und bleibt desshalb von jenen Dreien unangefochten, und das darf man dann Ānanda nennen.

* Auch von sich selber nicht, sofern dort Wissen und zu Wissendes in Eins zusammenfallen.

Sch. Das so gestaltete Selbst, wie ist es denn gestaltet?

L. Es ist kein Gegenstand für die Sinne und desshalb kann man von ihm nicht aussagen: In dieser Weise ist es gestaltet. Es ist es selbst, und darum kann man von ihm nicht aussagen: In jener Weise ist es gestaltet. Derjenige, von dem sich weder das Eine, noch das Andere sagen lässt, ist Ātman.

Sch. Wenn es sich aber auf jene Weise nicht bestimmen lässt, wie kann es denn im Vēda heissen: „Dieser ist Ǵīva und Jener ist Īśa? Wenn kraft des Mahāvākja Beide zu Eins werden, so entsteht die Erlösung?“

L. Man nennt eine und dieselbe Person mit Bezug auf Sohn oder Enkel Vater und Grossvater; wo aber jene Modalitäten fehlen, da werden beide Namen zunichte. So nennt man auch das Eine Brahma in den beiden Modalitäten der Mājā und der Unwissenheit Īśa und Ǵīva. Hat man aber das Brahma als das Selbst und jene Modalitäten als Schein erkannt, so kommt die Einheit, da es heisst: Nicht Ǵīva, nicht Īśa, wir sind das Brahma selbst.

IX. UNTERSCHEIDUNG DES DUALISMUS.

1. Der objective und der subjective Dualismus.

Sch. Wie vielerlei Dualismus giebt's?

L. Zweierlei. Der eine ist das, was von Īśa und der andere das, was von Ǵīva erschaffen ist. Alle entstandenen Wesenheiten, bis zu den grobelementlichen Gebilden herab, sind Īśa's Schöpfung; die Gebilde der darin enthaltenen Zustände vom Wachen bis zur Lebens-Erlösung, so wie die Gebilde der auf jene Zustände bezüglichen Kasten-Gesetze und Weltordnungen sind Ǵīva's Schöpfung.

Sch. Können denn die letztern nicht auch Īśa's Schöpfung genannt werden?

L. Das vom Vater erzeugte Mädchen veranlasst für den ihr bestimmten Bräutigam eine Schöpfung des Genusses; so werden die (von Īśa hervorgebrachten) gut und böse heissenden Dinge (für den Ǵīva) ebenfalls Veranlassung zu einer Schöpfung des Genusses und in dieser Beziehung nennt man sie allesammt Schöpfung des Ǵīva.

Sch. Wie so nennt man denn das Erzeugniss des Īśa und den Genuss des Ǵīva Īśa-Schöpfung und Ǵīva-Schöpfung?

L. Sieh da! der Eine freut sich, dass ihm von dem, was Īśa geschaffen hat, ein bestimmtes Theil als Land, Gold, Weib u. s. w. zugefallen ist. Der Andere härmt sich, dass ihm Dieses und Jenes

davon nicht zugefallen ist. Ein Dritter aber, der in der Fülle sitzt, ist gleichgültig. Nun diese drei Stimmungen des „Ich" in Bezug auf jene Dinge: Zufriedenheit, Unzufriedenheit und Gleichgültigkeit sind die von Manas gebildete Schöpfung des Ǵīva, nicht des Īśa. Das was fern von diesen drei Stimmungen in der (ihm anerschaffenen) Natur verharrt, ist die Schöpfung des Īśa. Die in verschiedenen Modificationen, als Mutter, Schwester, Gattin in die Erscheinung tretende Eine Masse ist Īśa's Schöpfung, und die verschiedenen in Bezug darauf entstandenen individuellen Stimmungen sammt der, in engster Verbindung damit im Manas gebildeten Welt, sind Ǵīva's Schöpfung.

Sch. Alle geistigen Gebilde in der Geistes-Verwirrung, in dem Traume und in der Phantasie mögen für Ǵīva's Schöpfung passiren. Alles aber, was nach richtiger Methode richtig erkannt wird, kann man eine Schöpfung des Ǵīva nicht nennen.

L. Der Sonnenschein, der in dieser Welt alle Dinge erhellt, fällt auf jene Dinge, befasst sich mit ihnen, nimmt ihre Gestalt an und bringt sie so zur Klarheit. Grade so macht sich der in dem Forschenden entstandene Forschungstrieb an den zu erforschenden Gegenstand, nimmt die Gestalt desselben an, vertreibt die Unkunde, die darauf ruhet, und bringt ihn so zur Klarheit; und eben desshalb ist die so gebildete geistige Schöpfung insgesammt die Schöpfung des Ǵīva, und nicht des Īśa. Wenn man's streng philosophisch nimmt, so sind die innerlich geschauten äussern Dinge Ǵīva's und Īśa's Schöpfung zugleich. Die (äussern) Objecte, als die Schöpfung Īśa's, werden von dem Ćidābāsa erkannt, die (innern) Objecte aber, als die Schöpfung Ǵīva's, werden durch die Erkenntniss des Sākṣin beleuchtet. Sobald nun beide Schöpfungen als gespalten erscheinen, muss man die Ǵīva-Schöpfung gründlich unterdrücken. Das ist dann der Untergang des Manas unddieser ist ein Mittel für die Lebens-Erlösung.

2. Der subjective Dualismus ist das eigentliche Uebel.

Sch. Wie die Schöpfung des Īśa, trotzdem dass die Lebens-Erlösung kommt, darum doch nicht hinweggefegt wird, so mag auch die Schöpfung des Ǵīva immerhin bleiben; was thut es uns, die wir Sākṣin sind?

L. Die ganze Welt der Freuden, Sorgen u.s.w. hat lediglich ihren Ursprung in der Schöpfung des Ǵīva . . . . . Das wollen wir für Diejenigen, die in dieser Sache Zweifel hegen, durch die Methode der Bejahung und der Verneinung in's Licht stellen. So nämlich: Hier ist Īśa's Schöpfung, da ist denn auch Weltsorge; diess die Bejahung. Hier ist Īśa's Schöpfung nicht, da ist denn auch keine Weltsorge; diess die Verneinung. Diess Beides müsste (wenn deine Behauptung richtig wäre) zutreffen. Warum trifft es denn aber nicht zu? In der Samādi, dem Tief-Schlafe und andern ähnlichen Zuständen ist die

Schöpfung des Īśa vorhanden, und doch trifft dabei Welt-Freude, -Sorge u. s. w. Niemanden. So hat denn die (obige) Bejahung hier keine Geltung. Beim Weltuntergang dagegen vergeht Īśa's Schöpfung insgesammt, und doch wird dadurch Niemandem die Erlösung zu Theil. Darum hat auch die (obige) Verneinung hier keine Geltung. So ist denn auch die Wurzel des Weltelendes nicht in der Schöpfung des Īśa zu suchen. Sie liegt vielmehr in der Schöpfung des Ǵīva. Das wollen wir nun durch die Methode der Bejahung und der Verneinung klar machen, und zwar so: Wo Ǵīva's Schöpfung ist, da ist auch Weltsorge; diess die Bejahung. Wo Ǵīva's Schöpfung aufhört, da ist auch keine Weltsorge; diess die Verneinung. Beides trifft genau zu und das ist die Probe (für die Richtigkeit unserer Behauptung). Ǵīva's Schöpfung bleibt im Traum, wenn auch die Aussenwelt, Īśa's Schöpfung, aufhört, und dort sehen wir desshalb die Welt der Freuden, Sorgen u. s. w. zum Vorschein kommen. In der Samādi und im Tief-Schlafe dagegen, mag da immerhin die Aussenwelt, Īśa's Schöpfung, fortdauern, so schwinden doch die geistigen Vermögen, und desshalb sehen wir auch die Weltsorge schwinden. So ist denn das philosophische Ergebniss das: Die Schöpfung des Ǵīva ist die Wurzel aller Weltlichkeit. Derjenige, der im wachenden Zustande, in welchem beide Schöpfungen mit einander bestehen, den Ǵīva-Dualismus beseitigt hat, ist der Lebens-Erlöste. Mögen auch der Ǵīva-Dualismus und der Īśa-Dualismus neben einander hergehen, — das, was den Menschen in Fesseln schlägt, ist nicht dieser, sondern jener. Höre ein Beispiel! Da geht ein Sohn auf lange Zeit weit weit hin in fremde Lande. Allein obschon wir ihn nicht sehen, so wissen wir doch, dass er lebt, und dieser Gedanke, eine Schöpfung des Ǵīva, tröstet uns. Mittlerweile kommt Jemand und sagt: „Dein Sohn ist gestorben“ und du, sobald du das gehört hast, sprichst: O weh, mein Sohn ist gestorben. Dieser andere Gedanke, abermals eine Schöpfung des Ǵīva, versetzt dich in Trauer. Während der ganzen Zeit, wo du die Todes-Kunde noch nicht gehört hattest, verlieh dir die Ǵīva-Schöpfung Freude, obschon dein Sohn gestorben war. So ist denn das, was alle Lebendigen in Fesseln schlägt, die Welt der Geistes-Vermögen, nicht die Welt Īśa's, und so muss man denn die Schöpfung Ǵīva's, die Welt der Geistes-Vermögen, gründlich beseitigen.

Sch. Allein der letzte Grund für die Welt der Geistes-Vermögen ist doch die Schöpfung des Īśa. So wird auch, wenn dieselbe beseitigt ist, der Nicht-Dualismus von selbst eintreten.

L. Durch eine Anstrengung des Ǵīva wird die Welt des Īśa weder beseitigt, noch hervorgebracht werden. Dem Willen des Letztern gemäss entsteht sie und seinem Willen gemäss vergeht sie auch. Wenn sie aber auch vergeht, und der feindlich gegenüberstehende Dualismus mit ihr, — die Erkenntniss des Nicht-Dualismus wird dadurch

mit nichten ermöglicht, denn es fehlen dann auch die Heilsmittel, als wacher Zustand u s. w. Daher soll man kraft der Heilsmittel, als Lehrer, Schriften, Geistes-Vermögen, während der Zeit, wo der feindlich gegenüberstehende Dualismus des Īsa noch in vollem Gange ist, den Dualismus des Gīva beseitigen und kann dann so den Standpunkt des Nicht-Dualismus erlangen. So wird denn der Dualismus des Īsa selbst zum Heilsmittel für uns: er wird keineswegs von uns beseitigt . . . . .

3. Der subjective Dualismus ist zweifacher Art.

Sch. Weil es denn heisst, dass der Dualismus des Gīva in Fesseln schlägt, so setzt mir doch in recht wissenschaftlicher Weise auseinander, was die Schöpfung des Gīva sei, und wie man sie zerstöre?

L. Es giebt einen zweifachen Dualismus des Gīva, einen schriftmässigen und einen unschriftmässigen. Der schriftmässige ist diejenige Welt der Geistes-Vermögen (i. e. der von den Geistes-Vermögen erzeugte Complex von Vorstellungen, Anschauungen u. s. w.) die nach ächtphilosophischer Methode in Harmonie mit den heiligen Schriften normirt ist. Der unschriftmässige ist diejenige Welt der Geistes-Vermögen, die mit Verachtung der heiligen Schriften, in dem Wahne, als sei die Welt selbst die richtige Norm, normirt ist. Er zerfällt in zwei Arten: in die der Geistes-Hast (Tīvra) und in die der Geistes-Trägheit (Manda). Die bis zur äussern That fortschreitende Welt der Lust, des Zornes u. s. w. ist der erstere und die Welt der Phantasien, die das Manas in Bezug auf die Welt innerlich bildet, ohne zur äussern That fortzuschreiten, ist der letztere. Derjenige, der diese beiden Arten zu erkennen wünscht, muss noch, ehe er zum Hören der Vēda's schreitet, in der Zeit, wo er die (vorläufigen) Heilsmittel übt (siehe S. 7), die beiden Arten der unschriftmässigen (Geistes-)Welt beseitigen; wo nicht, so haftet der Geist nicht an dem Gehörten.

Sch. Allein wenn man bis zur Beendigung des Vēda-Studiums durch Beseitigung (jener unschriftmässigen Geisteswelt) philosophisch fest geworden ist, — darf sie dann wohl wieder kommen?

L. Wenn du so frägst, so antworte ich: Mit nichten. Käme sie, so könnte die Lebens-Erlösung nicht eintreten. Die anfängliche Beseitigung geschah desshalb, dass die Erkenntniss kommen möchte. Nachher aber ist sie nothwendig, damit die Lebens-Erlösung eintrete. Demjenigen, der nach erlangter Erkenntniss die Welt der Geistes-Vermögen nicht beseitigt, in Thaten der Lust u. s. w. sich abmüht, und in Freude, Schmerz u. s. w. gefangen liegt, verdunkelt sich die Erkenntniss, dass Derjenige, der als ewiger Erlöster in leidenschaftsloser Wonne existirt, das Ich ist, und daher kann er nicht zum Erlösten werden.

4. Ohne Beseitigung des subjectiven Dualismus keine Erlösung.

L. „Der Lebens-Erlösung bedarf es nicht; die Erkenntniss, dass der Brahma-gestaltete, dreizuständliche Sākṣin das Ich ist, ist die Erlösung. So sagt eine heilige Schrift, und das genügt.“ Wenn du so sprichst, so antworte ich: Falls du über solche Erkenntniss dich freuest, so genügt für dich jene heilige Schrift, wo es heisst: Wenn man in Gegenwart des Lehrers die Vēda's studirt, so steht der Himmel (als Belohnung) offen.*

Sch. O ich habe gar keine Lust zum Himmel, wenn ich an die dämonischen Plagen und an die nach Ablauf des Verdienstes flammend herabstürzenden Genüsse denke.

L. Nun, wenn du im Hinblick auf die Schmerzen, die im Himmel, wo man 71 Ćatur-Juga lang die Wonne geniesst, sich zu seiner Zeit doch einstellen, vor dem Himmel (des Volksglaubens) schauerst und sprichst, ich mag ihn nicht, so musst du die Welt der Geistes-Vermögen, — jene Wurzel zu dem Kreislauf unendlicher Myriaden von Geburt und Tod — beseitigen und die Lebens-Erlösung üben. Wenn du . . . . das gehörte Wort in den Wind schlägst, unreinen Vorstellungen, die demselben zuwiderlaufen, nachhängst, und die unschriftmässige (Geistes-)Welt nicht fahren zu lassen willens bist, so ist die eingeübte Schrift blosse Mund-Weisheit, grade wie beim Papagei, und zwischen dem Philosophen und dem Hunde ist kein Unterschied . . . . Alle Leute aber werden sprechen: Welches doch ist die Weisheit, die Dieser gelernt hat, und welcher Art sind seine Thaten . . . .

Sch. Wir wollen die Welt der (Geistes-)Hast (i. e. die thatsächlichen Leidenschaften) fahren lassen. Die Welt der (Geistes-)Trägheit (die inneren Phantasien), die nicht zur That wird, mag fort bestehen; was sollte das schaden?

L. Ei, die Phantasien des Manas — das sind gerade die Kunststückchen, die der gesammten Welt den Halt geben. Sie sind daher die Wurzel alles Unsinns. Diess erkennend, muss man jene Phantasien zu allererst beseitigen. Wie man das Eisen mit Eisen feilt, so muss man mittelst der schriftmässigen (Geistes-)Welt beide Arten der unschriftmässigen austreiben, nachher, ähnlich wie man nach Verbrennung der Leiche auch den Schür-Stab mit verbrennt, die schriftmässige (Geistes-)Welt ebenfalls beseitigen und sich selbst zum Selbst befestigen. Das ist dann die Lebens-Erlösung . . . . .

* D. h. wenn du solche Schriftstellen anziehst, die sich auf einen niedrigern Standpunkt beziehen, so begnüge dich mit dem Himmel (des Volksglaubens).

X. DIE UNTERSCHEIDUNG DES MAHĀVĀKJA.

Der Verfasser erklärt in diesem (nicht ganz eine Octav-Seite füllenden) Kapitel das Mahāvākja des Rig-Vēda: das, was weisheitsförmig ist, ist das Brahma; ferner das Mahāvākja des Jagur-Vēda: Ich bin jenes Brahma; weiter das Mahāvākja des Sāma-Vēda: Auch du bist Jenes; endlich das Mahāvākja des Atarvaṇa-Vēda: Dieses Brahma ist das Selbst.

XI. DIE YŌGA-FREUDE.

Der Verfasser beweist zunächst aus vielen Sprüchen der Vēda's (und Purāṇa's!), dass die Brahma-Erkenntniss Sorge verscheuche und Freude erzeuge, und theilt diese Erkenntniss-Freude in Brahma-Freude, Wissens-Freude und Gegenstands-Freude. Unter denen, die vordem dazu gelangt sind, werden Bṛgu und Nārada genannt — jener als Schüler des Varuṇa, dieser als Schüler des Sanatkumāra — und zwar auf dem Wege der folgenden Ueberzeugung: Wir selbst sind die zweiheitsfreie Wonne, indem alles aus der Wonne entstand, in der Wonne besteht und als reine Wonne überbleibt.

Das Brahma, das wir erstreben sollen, ist eben (reine) Wonne, — denn die drei Kategorien des Erkennenden, des zu Erkennenden und der Erkenntniss treffen das Brahma nicht. Die gegenständliche Wonne, die mittelst jener drei Kategorien kommt, ist, dem mit Gift gemischten Honig gleich, mit tausend Schmerzen verbunden und ist daher keine (rechte) Wonne.

1. Der Advaita-Zustand ist Wonne.

Sch. Wie so sind denn in dem Advaita-Zustand jene drei Kategorien nicht?

L. Das was vor dem Entstehen der Elemente als ungetheilte Wonne existirte, wird, der Samādi, dem Tief-Schlaf und der Ohnmacht gleich, ohne jene drei Kategorien sein.

Sch. Wenn es so ist, so sage ich: Wie die Wonne in dem Dvaita-Zustand nicht ist, so ist sie auch in dem Advaita-Zustand nicht. Wäre sie, so müsste sie eben erfahren werden; aber dazu braucht es jener drei Kategorien, und die fehlen ja eben.

L. Ich erwiedre: Wo die drei Kategorien fehlen, da ist Advaita; —

in diesem Advaita ist Wonne; und weil es eine Zweiheit nicht giebt, so ist Advaita selbst Wonne.

Sch. Was ist denn aber die Autorität dafür, dass es einen Wonnezustand überhaupt giebt?

L. Für ein Wesen, welches als das Selbst erscheint, bedarf es keiner Autorität.

Sch. Muss man sich bei dem blossen Worte: „Es existirt eine Advaita-Wonne“ zufrieden geben? Wird sie sonst nicht erkannt?

L. Erkenne sie in der Gestalt des Tief-Schlafes.

Sch. Was ist denn aber die Autorität dafür, dass in dem Tief-Schlafe die Advaita-Wonne als das Selbst aufleuchtet?

L. Obgleich in dem Tief-Schlafe keine Sinnen-Thätigkeit statt findet, so spricht man doch: Ich habe wonnig geschlafen! und diese innere Erfahrung ist die erlangte Autorität.

Sch. O der Tief-Schlaf ist mit nichten Wonne. Es fehlt nur der Schmerz falschen Scheins darin, und so redet Ihr nun sehr uneigentlich von Wonne.

L. Wenn in dem Tief-Schlafe Wonne nicht ist, warum greifen denn die Leute nach Matratze, Kopfkissen und andern Mitteln?

Sch. Bloss weil man wünscht, dass der Schmerz vergehen solle.

L. Wenn das in der That geschähe, so müsste jeder Schmerz vergehen, sobald der Kranke der Matratze und des Kopfkissens ansichtig geworden. Das ist doch aber augenscheinlich nicht der Fall. Darum so mögen jene Dinge wohl für ein Mittel zum Schlaf, aber nicht für den Wonnezustand passiren.

2. Die Natur der Advaita-Wonne.

Sch. Nun aber, wie steht es denn mit dem Mittel zur Tief-Schlaf-Wonne?

L. Das im Wachen und in den übrigen Schein-Zuständen geplagte Gemüth sucht in dem Tief-Schlafe das Selbst und alsbald reflectirt sich in ihm die Wonne-(Natur jenes Selbst). Dadurch, dass es diese Wonne geniesst, taucht ein Schmerz nicht auf. Darum, so ist der Tief-Schlaf Wonne-(Zustand); wo nicht, so würden nicht Alle darnach trachten. Es finden sich auch in den Vēda's fünf Beispiele, die damit ganz übereinstimmen: Falke, Weihe, Kind, Gross-König und Gross-Brahmine. Die Vergleichungspunkte aber stellen sich so: Wie der an einer Leine befestigte Falke zwar nach allen Himmelsgegenden hinausfliegt, aber doch immer wieder zu seinem Standpunkt zurückkehrend ausruht, so muss auch das in dem Ģīva-Upādi existirende Gemüth zum Genusse seines Verdienstes und seiner Schuld im Wachen und im Traume umher schweifen und dann, zum Tief-Schlaf gelangend, der Wonne theilhaftig werden. Ferner: Wie die Weihe, wenn sie ihrem Neste zueilt, mit grosser Hast dahineinstürzt, so strebt auch

der Gīva, von Nichts aufgehalten, der Wonne des Tief-Schlafes zu. Ferner: Wie das Kind, das, nachdem es die Mutterbrust genossen, in seinem Bette liegt, von der Leidenschaft der Liebe und des Hasses frei und darum voller Wonne ist, so ist auch der von der Leidenschaft der Liebe und des Hasses freie Tief-Schlaf Wonne. Ferner: Wie der König, der sich die ganze Erde unterthänig gemacht hat, in sich zufrieden ist, so ist auch die Tief-Schlafs-Wonne tiefe Zufriedenheit. Endlich: Wie der Gross-Brahmine, der sich in dem Zustande der Lebens-Erlösung befindet, in dem Bewusstsein, dass er nun Nichts mehr zu lernen braucht, sorglos dahinlebt, so ist auch die Wonne des Tief-Schlafs ohne alle Sorgen.

Sch. Ist denn nur für Denjenigen, der die Lebens-Erlösung erlangt und sich dadurch der Bande entledigt hat, Freude vorhanden, für alle Andern aber nicht?

L. Für den tüchtig Befreiten sowohl, als für den tüchtig Gebundenen ist Freude vorhanden, nur nicht für Den, der zwischen beiden Zuständen mitten inne steht.

Sch. Warum kommen Einem denn im Tief-Schlafe andere Sachen nicht zum Bewusstsein?

L. Wie Derjenige, der von einer Frau umarmt wird, weder von dem, was im Hause, noch von dem, was draussen vorgeht, Notiz nimmt, so bleibt auch Demjenigen, der sich in der Tief-Schlafs-Wonne vertieft hat, die innere Welt des Traums und die äussere Welt des Wachens gänzlich unbekannt. Nachdem er aufgestanden, spricht er: „Ich habe wonnig geschlafen, ich weiss von Nichts“ und darum zeigt sich eben in jener Bewusstlosigkeit das wahre Wesen der Wonne. Wenn das Vermögen der äussern Wahrnehmung (Manas) und das Vermögen der innern Unterscheidung (Vignāna) in der Bewusstlosigkeit untergegangen ist, so tritt der Wonnezustand ein. In diesem Sinne nennt der Vēda den Zustand der Bewusstlosigkeit (Agnānavṛtti), den feinen (sūksma), und den Zustand der äussern Wahrnehmung (Manōvṛtti) den groben (stūla).

Sch. Warum erwacht denn aber der Gīva, nachdem er in der Brahma-Wonne untergegangen ist, aufs Neue zu diesem Schein-Elend?

L. Um früherer Werke willen. Wenn er aber erwacht ist, so verlässt ihn die Neigung nach jenem Zustande nicht einen Augenblick und er macht sich mit den Dingen nichts zu thun. Später aber machen ihn seine Werke des Selbst vergessen und reissen ihn (aus jenem Zustande) heraus. So ist denn vor und nach dem Schlafe eine Neigung (zu jenem Zustande der Wonne im Tief-Schlafe) vorhanden, und darum ist die Wonne das Brahma.

Sch. Wenn Nichtsthun und Nichtsdenken die Brahma-Freude ist, so wird die Bummelei auch zur Brahma-Freude werden.

L. Du spottest wie Der, der gehört hat, dass man Denjenigen,

welche die Vēda's wissen, Spenden macht und nun spricht: Leutchen, ich weiss, dass es vier Vēda's giebt; macht mir doch Spenden! — Wer kann denn ohne Guru und ohne heilige Schrift das Brahma erkennen?

Sch. Genügt es nicht, wenn man alle Vēda's auswendig lernt?

L. Man muss durchaus den Sinn verstehen.

Sch. Genügt es denn nicht, wenn ich den Sinn wissenschaftlich erfasse?

L. Keineswegs, wenn nicht die intuitive Erkenntniss dazu kommt. Diese aber kommt nur, wenn man den Lehrer verehrt, bis man ein fertiger Mann wird.

Sch. Wenn man den Lehrer verehrt, wie kommt sie dann?

L. Der Lehrer wird dich dahin unterrichten, dass die Freuden sowohl die nicht von Sinnendingen veranlasst kommen, als diejenigen die nach Beseitigung der gesammten Sinnenwelt in dem Zustande des Untertauchens sich reflectiren, von deiner eignen Wonne-Natur herrühren.

3. Natur-, Spiegelbild- und Bewusstseins-Wonne.

Sch. Wie erzeugt denn die Natur-Wonne (Svabāvānanda) die Wiederscheins- (Pratibimbānanda) und die Bewusstseins-Wonne (Vāsanānanda)?

L. Durch die Erfahrung im Tief-Schlafe stellt es sich sonnenklar heraus, dass das Selbst Brahma-Wonne ist. Gleichwohl gestaltet es sich eben dort zur Spiegelbild-Wonne, verlässt das Herz, kommt in die Kehle und wird dann im Schlafzustande mit der Eigenschaft der Unterscheidung behaftet. Im wachen Zustande nimmt es seinen Sitz im Auge, durchdringt, wie das Feuer die glühende Eisenkugel, den ganzen Körper und schafft die drei Zustände des Schmerzes, der Freude und des Gleichmuths. Die beiden ersten Zustände sind die Folgen früherer Werke. Der Gleichmuth aber, den es vor der Welt ekelt, ist seine wahre Natur.

Sch. Wie vielerlei Freude und Schmerz giebt es? Und was kommt in dem Zustande des Gleichmuths zur Erscheinung?

L. Es giebt einen äussern und einen gemüthlichen Freuden- und Schmerzens-Zustand. Zwischen diesen beiden Zuständen mitten inne stehend, spricht man: „Ich habe gar keinen Gedanken, mir ist ganz wonnig zu Muthe“ und dieweil sich Alle so ausdrücken, so ist kein Zweifel, dass Ātman Natur-Wonne ist.

Sch. Ist denn die Natur-Wonne des Selbst eben dieses?

L. Wenn man ein Gefäss mit Wasser anfasst, so fühlt man eine Kühle, und obgleich diese nicht das Wasser selber ist, so erkennt man doch daran, dass Wasser in jenem Gefässe vorhanden ist. So ist auch die Wonne, die wir im Zustande des Gleichmuths fühlen, das Merkzeichen in Bezug auf die von dem Egoismus in dir verhüllte Natur-

Wonne . . . . . Nur durch die Brahma-Uebung kommt jene Natur-Wonne zur Erscheinung . . . . .

4. Die Brahma-Uebung.

L. Die Brahma-Uebung ist eine sehr beschwerliche Sache.

Sch. Wie ein kleiner Vogel mit der Spitze eines Grashalms das Meer ausschöpft, so muss man auch das Manas allmählig ertödten. Wenn man die Welt-Thätigkeit vergisst, so werden die Geistes-Vermögen, einer öllosen Lampe gleich, endlich ausgehen, indem sie geistartig werden.

Sch. Wie lösen sich denn die Fesseln der Werke, nachdem sich die Geistes-Vermögen in dem Ātman aufgelöst haben?

L. Die Geistes-Vermögen verursachen ja den Werk-Kreislauf; darum gehen, wenn sie geläutert werden, alle Werke zu Grunde.

Sch. Was ist die Autorität dafür, dass, wenn man die Geistes-Vermögen läutert, die Erlösung, und wenn man sie nicht läutert, die Gebundenheit statt finde?

L. Wie die Geistes-Vermögen sich zu den Sinnendingen neigen, so muss man sie zum Brahma neigen. Das ist die Läuterung. Wenn sie sich an die Sinnendinge hängen, so entsteht Unreinigkeit, und wenn sie sich an das Brahma hängen, so entsteht Reinigkeit. So erkenne denn das Manas als die Ursache der Erlösung und der Gebundenheit. Der Vēda ist die Autorität hiefür.

Sch. Wie ist die Wonne im Zustande der Samādi?

L. Den im Zustande der Samādi rein gewordenen Geistes-Vermögen kommt eine sehr subtile Erkenntniss zu. In Worte fassen lässt sie sich nicht.

Sch. Und wie in dem Samādi-losen Zustande?

L. Bei der Gewissheit, die man in der Samādi gewonnen hat, verharrt man auch nachher.

Sch. Wie nimmt sich Derjenige, der in diesem Jōga reif geworden?

L. Der Frau gleich, die einen Galan hat, ist sein ganzer Sinn auf die Meditation und nicht auf die Welt gerichtet.

Sch. Wenn Einen aber die Sinne mit Gewalt in die Welt hineinziehen, was hat man dann zu thun?

L. Wie der Lastträger, seine Last von Zeit zu Zeit absetzend, ruht, so muss man, die Sinne nach und nach ertödtend, in der Samādi ausruhen.

Sch. Wie wird einem Solchen die Freude an den Dingen erscheinen?

L. Die Freude an den Dingen, die der Meditation zuwiderläuft, erscheint ihm wie Etwas, das Einen in's Feuer wirft (oder: das man in's Feuer wirft).

Sch. Kann denn die Meditation über das Brahma und die Welt-Thätigkeit von einem und demselben Manas verrichtet werden?

L. Das Manas des Weisen geht, wie das Auge der Krähe, in zwei Richtungen hin und her.

Sch. Wie wird sich der Weise verhalten, der die in der Samādi entstehende Brahma-Freude und die Selbst-hinderliche Freude an den Dingen geniesst?

L. Wie Derjenige, der zwei Sprachen versteht, wird er die beiden Arten Freude mit Lust geniessen.

XII. DIE SELBST-FREUDE.

---

1. Nur das Selbst ist wonnesam.

Der Hauch Jemandes gestaltet sich zum Vēda; und durch den Vēda hat Jemand die ganze Welt geschaffen. Anbetung dem Vidjāraṇja Svāmin, der diess zur Klarheit bringt.

Sch. Der Jōgin mag mittelst des Jōga die Wesens-Freude des Selbst erkennen. Immerhin! Aber welche Seligkeit erwartet denn den Thoren?

L. Lass ihn in Folge seiner Sünden und Tugenden ein Lak Geburten auf sich nehmen.

Sch. Soll man ihn denn so wegwerfen? Soll man nicht Allen Gutes erweisen?

L. Was hilft das Ach und Weh schreien. Wir haben vor allen Dingen zu untersuchen, ob Jemand ein nach aussen oder nach innen gekehrter Thor ist. Danach richten wir dann die Lehre ein. Den Erstern verweisen wir auf die religiösen Ceremonien, den Letztern lehren wir die Weisheit auf dem Wege der Selbst-Freude.

Sch. Giebt es denn Leute, die solche Thoren früher unterwiesen haben? Ferner: Worin besteht jene Unterweisung?

L. Ja, Jāgnjavalkja hat seine Frau unterwiesen (Vṛhadāraṇjaka 2 G. 4 B.). Die Unterweisung aber besteht darin, dass man zeigt, dass das Wonne-Wesen das Selbst ist.

Sch. Wenn es so ist, so werden alle Dinge zum Selbst, nicht wahr?

L. Weib, Mann, Kind, Geld, Vieh, Brahminen, Welten, Götter, Elemente, kurz Alles ist nur in Rücksicht auf das Selbst wonnesam; an und für sich ist es nicht Wonne. So sagt der Vēda.

Sch. Wie so sind die Dinge, die doch wonnesam sind, nicht Wonne?

L. Da ist eine Frau, die nach dem Manne verlangt. Allein der Mann ist krank oder hungrig und begehrt ihrer nicht. So ist denn

jene Wonne der Frau an dem Manne ihre eigne Natur, er selbst kann nicht Wonne genannt werden. So ist es auch umgekehrt mit der Frau in Bezug auf den Mann. Die Wonne, die ein Vater hat, wenn er sein Kind küsst, trotzdem dass dasselbe schreit darüber dass sein Bart wie ein Dornbusch stachelt, eignet ganz und gar dem eignen Selbst, nicht dem Kinde. Wenn man sich mit Juwelen und Gold — Dingen, die sich doch nicht freuen können, — sorgfältig schmückt und sich daran ergötzt, so kommt die Freude dem eignen Selbst zu, nicht jenen Kostbarkeiten. Das Vergnügen, einen Büffel zu beladen, gehört dem Kaufmann, nicht dem Büffel. Die Freude, dass man sich als Brahmine fühlt und als solcher in der Gesellschaft geehrt wird, eignet dem Selbst, nicht dem vernunftlosen Geburts-Range. Die Wonne, dass man dem Himmel oder der Brahma-Welt nachstrebt, gehört dem Selbst und nicht jenen Oertlichkeiten. Dass man Śiva und die übrigen Götter zur Sündentilgung verehrt, geschieht der eignen Rettung, nicht jener Götter wegen. Wer zur Befriedigung seiner Bedürfnisse elementarische Dinge begehrt, als Haus und Hof, Essen und Trinken, der begehrt sie seinet-, nicht ihretwegen. Daher denn ist nur das Selbst das Wonne-Wesen und nicht die Dinge.

Sch. Wie vielerlei Arten Wonne giebt es?

L. Viererlei: Lust an Geld u. s. w., Liebe zu religiösen Ceremonien, Lüsternheit nach Dingen, die nicht vorliegen, Anhänglichkeit an den Lehrer und an die Götter.

Sch. Wie man an den Dingen Lust hat, so hat man sie eben auch an dem Selbst. Warum denn nun sagen: Die Dinge sind nicht Wonne-Wesen?

L. Ein Ding lässt man fahren und nach einem andern Dinge hascht man. So ist es nicht mit dem Selbst; das lässt man nie fahren, und desshalb eben ist die Seele Wonne, alles Andere aber nicht.

Sch. Wenn Derjenige, der weder für Hass, noch für Liebe Raum hat, das Selbst ist, so wird dieses, einer zerbrochnen Muschel ähnlich, der Indifferenz Raum geben.

L. Nein, das Selbst ist das innerste Wesen des Indifferenten und so ist es nicht ein Gegenstand der Indifferenz.

Sch. Allein Derjenige, der von Krankheit oder von Zorn angegriffen wird, denkt doch daran, sich selbst umzubringen, so muss ja wohl das Selbst zu einem Gegenstande des Hasses werden können.

L. Den Leib, den man ablegen kann, legt er ab; allein das ablegende Selbst kann er nicht ablegen.

Sch. Nun, wenn das Selbst ein Gegenstand weder für den Hass, noch für die Indifferenz ist, so lass es wenigstens als einen Gegenstand der Wonne passiren.

L. Wie dem Vater der Sohn vor allen Verwandten wonnig ist, so ist das allerwonnesamste Wesen das Selbst, indem alle Dinge nur

in Beziehung darauf wonnig sind, — nicht aber ein Gegenstand (der Wonne).

2. Drei Arten von Selbst.

Sch. Nun wohl, das Wonne-Wesen ist das Selbst. Allein der Vēda sagt: Das Selbst wird Kind; in Kraft seiner verdienstlichen Werke wird das Selbst als Kind geboren; für den Kinderlosen giebt es keine Seligkeit.

L. Es giebt drei Selbst.[1] Das abgeleitete Selbst, das Schein-Selbst und das Haupt-Selbst. Jedes ist in seiner Art wichtig. Wenn man nun den Sohn das Selbst nennt, so ist das auch in seiner Art wichtig, aber nicht das Haupt-Selbst.

Sch. Wie verhält es sich denn nun mit diesen drei Arten?

L. Das abgeleitete Selbst ist das, wenn man sein Kind sein Selbst nennt. Das ist wie wenn ich einen Menschen einen Löwen nenne. (Uneigentlich). Das Schein-Selbst ist das, wenn ich die fünf Kōśa's das Selbst nenne. Das ist wie wenn ich einen Baumstamm (irrthümlich) einen Menschen nenne. Wenn ich aber den Sākṣin das Selbst nenne, so ist das das Haupt-Selbst. Das ist wie wenn ich den Baumstamm Baumstamm nenne. — Es tritt aber auch das abgeleitete Selbst (unter Umständen) als die Hauptsache auf. Das ergiebt sich daraus, dass man spricht: „Wann ich sterbe, so ist mir's genug, wenn nur mein Sohn leben bleibt; er wird die Familie erhalten.“ Ferner: Wie der Leib in solchen Redensarten, als: „Ich bin stark, ich bin müde geworden“ als die Hauptsache erscheint, so ist, wenn man zur Erlangung des Himmels leibliche Busse zu verrichten wünscht, der Inhaber des Ichs, das Schein-Selbst die Hauptsache.[2] Allein bei der Ueberzeugung, dass das Ich Derjenige ist, der in seinem eignen Glanze ohne allen Wechsel existirt, ist das absolute Selbst, der Sākṣin, die Hauptsache.

3. Je näher dem Selbst, desto wonnesamer.

L. So ist denn das Selbst, das nach Beseitigung der fünf Kōśa's unbeseitigt bleibt, die wesentliche Wonne . . . . so jedoch, dass in dem Maasse als die Dinge dem Selbst sich nähern, diese an jener Wonnenatur Theil nehmen, und zwar in folgender Abstufung:

Der Reichthum gilt in der Welt als das Hauptmittel des Vergnügens und wird desshalb eine unveräusserliche Wonne genannt. Wenn aber dem Sohn u. s. w. eine Gefahr nahet, so lässt man den Reichthum gern fahren und rettet zuerst den Sohn, und desshalb ist der Sohn wonnesamer als der Reichthum. Kommt in einem Hause Feuer aus, so lässt man allenfalls die Kinder fahren und rettet sich selbst

[1] Vergl. Kaivaljan. II, 118. Dort sind drei niedrige Selbst aufgeführt; hier nur zwei; denn das zudritt genannte ist das absolute Selbst.

[2] Nach Kaivaljan. II, 118 ist das nicht das „Schein-“, sondern das „That-Selbst“.

durch die Flucht, und desshalb ist der eigne Leib wonnesamer als der Sohn. Bei Mücken-, Staub- und Sturmes-Plage kümmert man sich nicht um den Leib, sucht aber die Sinne zu schützen, und desshalb sind die Sinne wonnesamer als der Leib. Wer zur Hinrichtung hinausgeführt wird, der macht sich nichts aus den Sinnen, sondern sucht den Lebenshauch u. s. w. zu retten, und desshalb ist der Lebenshauch wonnesamer als die Sinne. Wenn aber der Lebenshauch ausgeht, so giebt man in der Ueberzeugung, dass uns der Lebenshauch u. s. w. nichts nützt, ihn gern auf und das Ćaitanja, das, wenn der Lebenshauch entsteht, nicht mit entsteht, und wenn er vergeht, nicht mit vergeht, — jenes wahre Selbst — ist dann der nie aufgegebene Inbegriff der höchsten Wonne.

4. Der Sohn ist nicht das wahre Selbst.

Sch. Allein der Sākṣin folgt ja dem Vater nicht als Erbe. Wie kann man ihn denn das Selbst nennen? Der Sohn, der sich des Vaters Activa und Passiva in moralischer und financieller Beziehung zueignet, und somit dem Vater in dem Genusse seines Eigenthums folgt, ist nothwendiger Weise das wahre Selbst. Ein lieberes Wesen als den Sohn giebt es nicht.

L. Ei, ei, du hast ja alle Weisheit, die ich dir mitgetheilt habe, in den Wind geschlagen. Ich muss hier zwischen dem Schüler und dem Gegenreder wohl unterscheiden, und Beiden eine passende Antwort geben. Zuerst dem Schüler. Alles, was auf den Sohn Bezug hat, ist Angst. Ehe ein Sohn geboren wird, ängstet man sich, dass man keinen Sohn hat. Wenn er empfangen ist, so ängstet man sich darüber, ob die Frucht wohl bleiben werde. Bleibt sie, so ängstet man sich darüber, dass sie erst noch ausgeboren werden müsse. Ist der Sohn geboren, so ängstet man sich seinetwegen vor Teufeln und ominösen Vögeln. Wird er grösser, so ängstet man sich vor seiner Unart. Ist er artig, so ängstet man sich darüber, dass er nicht ordentlich lernt. Wird er ein Autor, so ängstet man sich darüber, dass man sich am Ende gar zu schämen* habe. Wird er mannbar, so ängstet man sich darüber, dass er fremden Frauen nachläuft. Wird er ein Hauswirth, so ängstet man sich darüber, dass er verarmen möchte. Gelangt er zu Reichthum, so ängstet man sich wieder, dass man vielleicht unversehens sterben möchte. Also wohin man sieht, nichts als Elend.

Nun will ich aber dem Gegenredner antworten. Wer sich den logischen Künsten ergiebt, der verliert diese und jene Welt. Das ist meine Antwort. Wenn du aber sprichst: Was kann es denn dem Logiker schaden, dass man ihm flucht? So wisse! Es bringt ihm aller-

---

* Oder: „Ein Opfer zu bringen?“ So das gedruckte Exemplar („vēṭpikka“ statt veṭka).

dings Unheil, denn es steht geschrieben: Der Brahma-Wisser ist Brahma-artig. Aller Segen und Fluch, den er über den Schüler und den Gegenredner ausspricht, geht in Erfüllung, und in den Purāṇa's heisst es: Diejenigen, die den Brahma-Wisser mit Fragen foppen, werden tausend Ćaturjuga in der Hölle liegen, wo Finsterniss, Schlangen u. s. w. hausen.

5. Sat, Ćit, Ānanda.

Sch. Wenn diesem Selbst, wie die Geist-, so auch die Wonne-Natur zukömmt, warum erscheint denn in den Functionen der Geistes-Vermögen bloss der Geist und nicht die Wonne?

L. Obgleich Wärme und Glanz im Feuer Eins sind, so erscheinen sie doch wegen der Verschiedenheit der (wahrnehmenden Sinne) von einander verschieden. Ferner: Gestalt, Geschmack und Geruch, jene drei Eigenschaften der Lotusblume, stellen sich den einzelnen Sinnen vereinzelt dar. Nun grade so kommt von den drei Eigenschaften des Selbst: Wesenheit, Geist, Wonne — je nach der Capacität — eine gewisse Eigenschaft zum Vorschein ..... So erscheint in der reinen Capacität des Sattva-Guṇa die Geist- und Wonne-Natur, in der unreinen Capacität des Raǵō-Guṇa aber bloss die Geist-Natur.

6. Die speculative und die praktische Methode.

Sch. Kann denn eine solche Selbst-Freude, ausser durch die im vorigen Kapitel behandelte Yōga-Methode, auch durch die in diesem Kapitel behandelte philosophische Unterscheidung erreicht werden? Und was ist die Autorität hiezu?

L. Das Brahma, welches auf dem Wege des Jōga erlangt wird, wird durch die philosophische Erkenntniss sich als Wonne offenbaren. Die Stufe, die durch Sānkja-(Yōga d. i. die rein speculative Methode) erreicht wird, kann man auch auf dem Wege des (Karma-) Jōga (d. i. jener beschaulichen Frömmigkeit, die weltliche und ceremonielle Werke ohne alle Selbstsucht verrichtet) erlangen. Dieser Ausspruch der Bagavadgītā ist die Autorität (Kap. 2, 39 und 3, 3).

Sch. Warum unterscheidet man denn beide Methoden und warum kommt denn doch dieselbe Frucht aus beiden?

L. Dem Einen ist Yōga leicht, dem Andern der philosophische Weg. Desshalb hat Kriṣṇa von beiden Arten geredet. Dem praktischen sowohl als dem speculativen Philosophen sind folgende Dinge gemein: Die geistgeartete Erkenntniss, die Freiheit von Liebe und Hass, die Verabscheuung der Sinnendinge, die Entfernung aller Scheinformen, die dem Jōga entgegenstehen, als Leib u. s. w. Daher auch die gleiche Seligkeit für Beide.

Sch. Da die dualistische Welt insgesammt zur Erscheinung kommt, wie wird sie da aus dem Verstande hinausgefegt?

L. In dem folgenden Kapitel wollen wir das so klar machen, dass der Dualismus, mit voller Zustimmung des Verstandes, als nichtig in nichts zerstiebt.

XIII. NICHTDUALITÄTS-FREUDE.

---

1. Verhältniss des Brahma zur Welt.

Sch. Wie wird sich Demjenigen, der mit dem Dualismus zusammen ist, das (zweiheitslose) Brahma-Sein ergeben?

L. Die ganze Welt, vom Aether an bis zum Körper, erscheint in Ānanda, als in seiner materiellen Ursache, in Ānanda besteht es, und in Ānanda löst es sich auf. So ist denn, abgesehen von Ānanda, nichts Anderes vorhanden, gleichwie der Krug, vom Thon abgesehen, nicht vorhanden ist. So sagt der Vēda und damit ergiebt sich das zweiheitslose Brahma.

Sch. Wie der vom Töpfer gemachte Krug vom Töpfer zerbrochen wird, — so lasset das Brahma die Causa efficiens der Welt (aber nicht die Causa materialis) sein.

L. Wie abgesehen vom Thon der Krug nicht in die Erscheinung tritt, so existirt auch die Welt, abgesehen vom Brahma, nicht. Darum ist das Brahma nicht (bloss) Causa efficiens.

Sch. Ist denn die aus einer Ursache hervorgegangene Welt Etwas, das einen Anfang hat, oder ist sie eine Metamorphose (des Brahma) oder ist sie ein blosses Scheinbild?

L. Der Vater und der Sohn existiren von einander getrennt; nicht so hier die Wirkung (die Welt) und die Ursache (das Brahma); daher lässt sich in dem theillosen Wesen ein Anfang nicht annehmen. Die Milch gerinnt; auch eine solche Metamorphose, in welcher die Ursache ihre Form aufgiebt und eine fremde Form annimmt, ist nicht zulässig. Wie der Strick als eine Schlange erscheint, so nimmt es, (das Brahma) ohne seine eigne Gestalt zu verlieren, eine andere Gestalt an, und darum ist die Welt ein Scheingebilde.

Sch. Wie kann denn aber in einem theillosen Wesen ein Scheingebilde aufkommen?

L. Grade so, wie in dem theillosen Aether der Schein der blauen Farbe u. s. w. entsteht.

Sch. Wie kann denn aber das Brahma, das keine Gemeinschaft eingeht, die Welt schaffen?

L. Wie die Gaukelkunst in dem Gaukler die Gaukeleien fingirt, so ist auch in dem Brahma eine Gaukel-Kraft.

Sch. Wenn die vorhanden ist, so ist die Zweiheitslosigkeit zu Ende.

L. Jene Kraft existirt, abgesehen vom Brahma, nicht als etwas Verschiedenes. So bleibt der Nichtdualismus unversehrt.

Sch. Ei dann existirt auch jene Kraft gar nicht.

L. Sie existirt wohl, da die Wirkung derselben ersichtlich ist.

Sch. Nun das wird selbst Leuten, die es gesehen haben, lächerlich sein. Ist denn irgend eine Augenscheinlichkeit in dieser Beziehung vorhanden?

L. Auch die Kraft, die in dem Feuer ist, erscheint als das Feuer selbst, und dann doch auch in Rücksicht auf Amulete, Versprechungs-Formeln und medicinische Präparate davon verschieden.

2. Wie die Mājā in Verbindung mit dem Brahma wirkt.

Sch. Was ist die Autorität für die Behauptung, dass die Mājā-Śakti existirt und zwar so, dass sie weder das Brahma ist, noch auch als von dem Brahma verschieden zu denken ist?

L. Der Vēda und das Vāsiṣṭ'a.

Sch. Wie heisst es denn in dem letztern?

L. Kommt und höret, o Ragu-Nāṭa (i. e. Rāma): Im Brahma ist eine Śakti. In derselben erscheint das Brahma selbst als die Welt. Die Geist-Śakti in den Körpern, die Bewegungs-Śakti in dem Winde, die Härtigkeits-Śakti in dem Steine, die Kälte-Śakti in dem Wasser, die Wärme-Śakti in dem Feuer, diese und unendliche andere Śakti's zeigen sich in dem Brahma auf dem Wege der Wirkung. Vor der Schöpfung war sie in dem Brahma latent, gleich der Schlange im Ei, gleich dem Baume im Saamen. Wie in örtlicher und zeitlicher Verschiedenheit die Getreidearten auf Erden spriessen, so erscheint auch die Śakti des Brahma zeitlicher Weise in der Gestalt der Welt als in ihrer Wirkung. Im Anfange entstand das Manas, darauf die Fesselung und die Erlösung, darauf die Schöpfung des Aethers u. s. w. Diese gesammte Aufeinanderfolge ist, der Kinder-Posse gleich, nur für den Thoren gesagt, Wahrheit ist sie nicht.“ So sprach Vasiṣṭ'a. Darauf frug der Schüler, was es mit der Kinder-Posse auf sich habe. Der Lehrer antwortete: „In Feiglings-Stadt sind drei Königssöhne; zwei derselben werden in Zukunft geboren und einer empfangen werden. Diese drei sehr frommen Könige gingen auf die Jagd; da hörten sie einen Stummen sagen: In den Wolken da ist ein sehr sehr schöner Palmenhain. Sie begaben sich dahin und sahen ihn. Dort schnitten sie einem Hasen sein Horn ab und bliessen darauf, dass es wie eine Löwenstimme klang. Heute nun betraten sie eine erst künftig entstehende Stadt.“ Diess Mährchen erzählte die Amme und das Kind, ohne zu untersuchen, hielt es für Wahrheit. So werden auch dem Thoren, der nicht forscht, die Scheingebilde dieser Welt als Wahr-

heit eingeredet. Noch mit vielen ähnlichen Geschichten setzte Vasisṭ'a dem Ragu-Nāt'a die Entwickelung der Mājā auseinander. Diese Śakti der Mājā wollen wir auch beschreiben.

Sch. Welches ist ihre Eigenschaft?

L. Sie ist der Wirkung und dem Substrate eigen. Die Wirkung ist der geformte Krug, das Substrat ist der Thon, daraus er geformt ist . . . . . . Die Śakti der Gefässbildung aber ist etwas von jenen beiden Verschiedenes . . . . . . Was sie ist, lässt sich nicht positiv sagen. Dennoch existirt sie; sie ist, ehe die Wirkung zu Tage tritt, in dem Thone als in dem Substrate latent. Dann kommt die Causa efficiens, der Töpfer, zu Hülfe; nun nimmt sie die Gestalt des Körpers, als der Modification des Thones, an; der Name des Substrates „Thon“ fällt weg, und der Name „Krug“ tritt dafür ein. Wie sollte denn da jene Śakti nichtig sein?

Sch. Es bedarf des Töpfers, damit die Śakti im Thone zur Wirkung werde; wer ist denn die Causa efficiens, dass die Śakti im Brahma zur Welt wird?

L. Der Thon, der die Śakti der Gefäss-Bildung in sich trägt, ist Materie; desshalb braucht es eines mit Vernunft begabten Bildners. Das Brahma dagegen, welches die Śakti der Mājā in sich trägt, ist die Urvernunft selber; daher ist eine andere Causa efficiens nicht nöthig.

Sch. Wir sehen doch aber nicht, dass die Welt zwischen Thon, Śakti der Gefäss-Bildung und Krug, als der Modification des Thones, unterscheidet. Was ist die Ursache davon?

L. Die Unwissenheit, die nicht forscht, ist die Ursache.

Sch. Was ist die Forschung in diesem Sinne? Und was wird Derjenige, der geforscht hat, Gefäss nennen?

L. Dieweil vor der Handthierung des Töpfers die Bezeichnung „Thon“ gänge und gebe ist, so ist der wahre Sinn des Wortes „Krug“ eben Thon,* und dieweil auch nach der Handthierung des Töpfers das Gefäss, das man Krug nennt, abgesehen vom Thon, nicht vorhanden ist, so ist auch der Sinn des Wortes „Krug“, abgesehen vom Thon, nicht vorhanden. Diess einsehen — ist die Forschung. Wer so geforscht hat, der wird erkennen, dass das Gefäss eine Wirkung jener Śakti ist, indem es ja wie jene Śakti unbeschreibbar ist.

Sch. Wohlan, das was unbeschreibbar ist, soll man Śakti nennen; wie kommt man denn aber dazu, es auch Gefäss zu nennen?

L. Wenn sich die Śakti im Gaukler nicht kund giebt, so nennen wir sie Mājā; wenn sie sich aber (in individuellen Darstellungen) kundgiebt, so nennen wir sie etwa: „Heerschaaren der Gandarba“. So ist es auch hier. Wenn die Śakti in dem Thone sich nicht als

---

* Beide Exemplare haben alla (nicht). Diess ist ein offenbarer Fehler.

Wirkung zeigt, so nennen wir sie schlechthin Śakti; wenn sie sich aber zeigt, „Gefäss“.

Sch. Giebt es eine Autorität für diese Behauptung?

L. Ja, der Vēda sagt: Alles was von der Mājā herrührt, ist Name, nicht Sache; bloss der modificationslose Thon ist Wesen.

Sch. Wenn man nicht zugiebt, dass das Gefäss, welches sich bald unter dem Namen „Śakti“ und bald unter dem Namen „Wirkung“ zeigt, Wirklichkeit sei, wie kann denn von einer Modification die Rede sein?

L. Weil es von dem Thone, der Beiden zum Substrat dient, nicht getrennt ist. Sieht man von dem Thone ab, so wird es ein blosser Name, — eine Sache, wie der vor und nach sich gleichbleibende Thon, keineswegs.

3. Name und Gestalt ist Schein und die Erkenntniss dieser Wahrheit die rechte Philosophie.

Sch. Wenn die Dinge, die wir Modification und Gefäss nennen, blosser Schein sind, warum werden sie nicht unsichtbar, sobald man sie als Thon erkannt hat?

L. Ei, das Erkanntwerden, dass die Modification weder Wesen noch Wirklichkeit ist, — das ist eben jenes Verschwinden.

Sch. Was hilft das subjective Erkennen? Muss es nicht objectiv verschwinden?

L. Wenn auch der Mensch im Wasser kopfunten erscheint, so weiss man doch recht wohl: er existirt nicht, es ist ein blosser Schein. So — wenn auch die Wirkung (jener Śakti) erscheint, — das Erkennen, dass sie blosser Schein ist, ist die Vernichtung derselben. Eine solche Erkenntniss ist das höchste Strebeziel für den Advaita-Philosophen.

Sch. Wo steht denn geschrieben, dass man in dieser Weise die Welt als Schein erfassen soll?

L. Im Sāma-Vēda heisst es, dass man Erde, Gold und Eisen, diese drei Stücke, — so wie alles Gewirkte, — als Schein zu erkennen habe.

Sch. Wie ist die Modification jener drei Stücke in „Krug, Schmuck, Wasser“ ein Beispiel für die Scheinbildlichkeit der Welt?

L. Der Thon wandelt sich nicht, wie die süsse Milch, in saure (essentialiter). Wenn auch die Modificationen desselben zu Grunde gehen, so bleibt doch der ursachliche Stoff wesentlich, und so kann man ihn recht wohl als ein Beispiel für die Scheinbildlichkeit der Welt brauchen.

Sch. Als was muss man denn also die Welt sehen?

L. Alles Gewirkte muss man in der Gestalt der wirkenden Ursache sehen.

Sch. Wie erkennt man, wenn man die Wirklichkeit erkennt, die Unwirklichkeit?

L. Wenn man erkennt, dass es (wesentlich) Thon ist, so erkennt man die Modification desselben als unwirklich. Gerade so verhält es sich damit.

Sch. Warum soll man denn die Modification, die man doch erkennen muss, um zu sagen „es ist Thon“ nachher ganz desavouiren?

L. Das Seiende so zu erkennen wie es ist, ist ein des Menschen würdiges Ziel; das Nichtseiende als seiend zu sehen, ist seiner unwürdig.

Sch. Ei dann muss man ja aber die ganze Welt durchforschen.

L. Wenn man Einen Krug als Erde erkannt hat, so weiss man sicherlich, dass alle derlei Gefässe in der Welt irden sind. Wenn man in Einem Dinge das Brahma erkannt hat, so weiss man sicherlich, dass die ganze Welt Brahma ist.

. . . . Die Eigenschaften des Brahma sind: Wesenheit, Geistigkeit und Wonne; die Eigenschaften der Welt sind: Name und Gestalt . . . . Wie beim Thone Śakti, Substratum und Modification, als Wirkung der Śakti, vorkommen, so auch beim Brahma. Die undefinirbare Māјā ist seine Śakti, er selbst das Substrat derselben, Name und Gestalt aber (i. e. die mit Namen und Gestalt behaftete Welt), die in dem modificationslosen Brahma eingebildet sind, die Modification, als Wirkung jener Śakti.

Die Māјā, die vor der Schöpfung als unentwickelte Potenz existirte, erzeugte zuerst die Modification, welche „Aether“ heisst.

Allein nur das Brahma ist Wesenheit. Denn erstens fehlt, abgesehen von Saććidānanda, der Gestalt der genannten Modification „freier Raum“ und dem Namen derselben „Aether“ das Selbst-Wesen, und zweitens sind (alle) Namen und Gestalten in der Schöpfung entstanden und lösen sich beim Weltuntergange wieder auf, so dass sie sich offenbar als blosser Schein ergeben und nur Saććidānanda — dem Thone gleich — für immer bleibt . . . .

Sch. Wie kann man denn Namen und Gestalten Lüge nennen?

L. Wie die Śakti im Thone flugs eine Menge Scheingestalten nachbildet und die Śakti im Traume Unmögliches zuwege bringt, so hat auch die Śakti im Brahma diess Alles gebildet. Wenn man sich in diese Wahrheit stets vertieft, so schwinden Namen und Gestalten als Lüge.

Sch. Wie bringt die Śakti im Traume Unmögliches zuwege?

L. Wenn man im Traume fliegt, seinen Kopf in der Hand trägt . . . . u. s. w., so ist doch das Alles an und für sich unmöglich, nicht wahr?

Sch. Was hat das mit der Brahma-Forschung zu thun?

L. Nun, wenn die Traum-Śakti solche Macht hat, ist es dann

ein Wunder, wenn die grosse Mājā-Śakti in dem modificationslosen Brahma rationelle und irrationelle Modificationen bildet?

Sch. Wenn diese Modificationen und das Brahma verbunden erscheinen, wie kann man dann das Eine als Wahrheit und das Andere als Lüge erkennen?

L. Wie man die allenthalben gleiche Leinwand als die wirkliche Unterlage, und die einzelnen Figuren darauf als Schein erkennt, so soll man den allenthalben gleichen Saććidānanda als Wahrheit und die einzelnen Namen und Gestalten darauf als Lüge sehen und vernichten.

Sch. Wie kann Derjenige, der in Geschäften steckt, dadurch dass er als das Selbst erscheint, sich als den Absoluten, der keine Gemeinschaft eingeht, erkennen?

L. Wie man ohne Zweifel einsieht, dass, wenn auch die eigne Gestalt den Kopf zu unterst im Brunnen erscheint, nicht diess, sondern vielmehr das am Rande des Brunnens stehende Selbst das wahre Selbst ist, so soll man auch ohne Zweifel einsehen, dass nicht jenes Selbst, welches in den drei Zuständen als Thäter sich umtreibt, sondern vielmehr der Geist, der diesem Treiben zusieht, das wahre Selbst ist.

Sch. Wie kann man denn aber die Welt-Gebilde, die sich dem Manas aufdringen, ignoriren lernen?

L. Ganz so, wie alle Menschen ihre Phantasien, die sich alle Augenblicke anders gestalten, mittlerweile ignoriren. — Im Knaben-Alter verlangt man nach dem Jünglings-Alter, im Jünglings-Alter nach dem Mannes-Alter. Das gestern gestorbene Kind will man heute wieder haben und den gestern vergangenen Tag heute verleben. Allein das Gewünschte kommt nicht. Wie entstanden, so verschwunden! Mögen demgemäss immerhin Namen und Gestalten auftreten, — man muss sie ignoriren.

Sch. Wenn man so zur All-Seele werden und die Welt ganz ignoriren soll, wie werden dann die leiblichen Verrichtungen von statten gehen?

L. Die angeborene Anlage wird sie, einer Schauspielerin gleich, verrichten . . . .

Sch. Was ist das, was einmal als Knabe, und einmal als Greis auftritt? Und wie befestigt sich in dem Geiste das Ćaitanja, welches, weil es sich als das Selbst zeigt, sich ewig gleich bleibt?

L. Wie der in der Mitte stehende Felsen sich nicht bewegt, wenn auch Wasser-Fluthen daran reissen, so bleibt der Geist stets derselbe, mögen auch Namen und Gestalten wechseln, — und diesen Geist haben wir als unser eignes Ich zu erkennen.

Sch. Wenn diese Anschauung zur Reife kommt, welchen philosophischen Standpunkt wird das geben?

L. Man wird im Saććidānanda die Welt sehen, wie eine Stadt im Spiegel.

Sch. Allein Namen und Gestalten treten doch zu allererst hervor; wie soll man diese ignoriren lernen?

L. Wo kein Spiegel erscheint, da erscheint kein Spiegelbild. Wo Saććidānanda nicht erscheint, da erscheint auch kein Spiegelbild (die Welt). So erscheint denn doch Saććidānanda als das Erste. Auf Den, und nicht auf Name und Gestalt muss man seine Aufmerksamkeit richten, dann wird Name und Gestalt hinweggefegt und es entsteht Advaita. So bleibt denn zuletzt der Advaita-Brahma-Standpunkt übrig, und auf diesem soll man verharrend rasten.

XIV. WISSENS-FREUDE.

Sch. Was ist Wissens-Freude? und wie vielerlei Art ist sie?

L. Die Wissens-Freude ist gleich der Gegenstands-Freude mit der Thätigkeit der Geistes Vermögen behaftet. Sie ist viererlei Art: 1) Schmerz-Vernichtung, 2) Wunsch-Befriedigung, 3) der Zustand Dessen, der alles, was zu thun war, gethan hat und 4) die Freude Dessen, der alles was zu erlangen war, erlangt hat.

Sch. Wie vielerlei Art ist der Schmerz und wie vergeht derselbe in Folge der Erkenntniss?

L. Er ist zweierlei Art, indem er sich theils auf diese, theils auf jene Welt bezieht. Wenn man das Brahma als das Ich erkennt, so ist ein „Geniesser“ fürder nicht vorhanden, und wenn man Namen und Gestalten als Schein erkennt, so giebt es auch ein „zu Geniessendes“ nicht weiter. Dadurch wird denn auch der weltliche Schmerz in Bezug auf Genuss und zu Geniessendes zunichte. Dem Wasser auf dem Lotusblatte gleich, — bleibt der Weise von aller Lust zukünftiger That unangefochten, die frühern Thaten aber sind, wie das Docht im Feuer, in Rauch aufgegangen. So ist denn auch der überweltliche Schmerz, der als Sorge um Tugend und Sünde auftritt, zu nichte geworden.

Sch. Wie vielerlei Weise ist denn das, was begehrt wird?

L. Es giebt elf Stufen desselben (siehe Kaivaljan. II, 131) Die darauf bezügliche Lust lässt sich begreifen und beschreiben, nicht so die darüber hinausliegende Selbst-Freude des Weisen, in welcher alle Freuden ohne stufenmässige Aufeinanderfolge zugleich gegeben sind.

Sch. Wie vielerlei Art ist denn das, was zu thun ist?

L. Dreierlei Art, insofern es sich theils auf diese Welt, theils auf den Himmel und theils auf die (völlige) Erlösung bezieht. Der Weise ist in jeder dieser drei Beziehungen fertig. (Ueber das, was der Mensch zu verrichten hat, ist bereits in dem zweiten Kapitel gehandelt).

XV. GEGENSTANDS-FREUDE.

Die Gegenstands-Freude führt zur Brahma-Freude. Sie ist die in der Geistes-Zuständlichkeit (Vṛtti) abgespiegelte Freude.

Sch. Warum spiegelt sich denn die Freude nicht in allen Geistes-Zuständen ab?

L. Wie der Mond im trüben Wasser trübe, im reinen aber deutlich erscheint, so erscheint in einigen Geistes-Zuständen die Freude und in andern erscheint sie nicht.

Sch. Wie vielerlei Geistes-Zustände giebt es denn? Und welches sind ihre Merkmale?

L. Dreierlei Art: die Geistes-Milde, die Geistes-Leidenschaft und die Geistes-Dumpfheit. Die erstere wird charakterisirt durch Begierdelosigkeit, Geduld, Freigebigkeit u. s. w., die zweite durch Lust, Zorn u. s. w., die dritte durch Verwirrung, Furcht u. s. w.

Sch. Wie wird sich das Brahma darin reflectiren?

L. In den beiden letztern wird, weil sie mit Schmutz behaftet sind, sich bloss die „Wesenheit" und die „Geistigkeit" reflectiren, in der erstern aber Wesenheit, Geistigkeit und Wonne.

Sch. Welches ist die Autorität hiefür?

L. Der Satz: „In dem Zustande der Leidenschaft und der Dumpfheit zeigt sich ein Genuss der Freude nicht, wohl aber zeigt sich im Zustande der Geistes-Milde eine wunderbare Freude."

Sch. Warum zeigt sich denn die Freude in dem Zustande der Leidenschaft und der Dumpfheit nicht?

L. Wenn man sich in die Lust von Häusern und Ländereien vertieft, so kommt sicherlich die Betrübniss, die da spricht: Werden wir's erlangen oder nicht erlangen? und wenn man's nicht erlangt, so wird die Betrübniss noch grösser. Ueber Den aber, der Einem den Brei verdorben hat, wird man zornig, und wenn man durchaus nicht zum Ziele kömmt, so endet es mit Weinen. Daher ist in jenen beiden Zuständen nur Schmerz, und auch nicht ein Schatten von Freude.

Sch. Wie entsteht denn aber in dem Zustande der Geistes-Milde jene wunderbare Freude? . . . . . .

L. Sobald man das Gewünschte erlangt hat, so ergiesst sich Freude in dem mit der Eigenschaft der Milde behafteten Geiste, und da selbst im Genusse der Geist ganz ruhig bleibt, so kommt eine wunderbare Wonne zum Vorschein. Auf diese Weise reflectirt sich die Freude darüber, dass man seinen Gegenstand erlangt hat . . . . . .

Sch. Wie vielerlei Art ist die Natur des Brahma, das sich reflectirt? Und in welchem Upādi zeigt sich welche Natur?

L. Dreierlei Art: Wesenheit, Geistigkeit und Wonne. In den elementarischen Gebilden, als Erde, Stein, zeigt sich bloss die Wesenheit; in den beiden Geisteszuständen der Leidenschaft und der Dumpfheit, Wesenheit und Geistigkeit; in dem Geisteszustande der Milde aber alles Dreies.

Sch. Wie vielerlei Art ist die Natur der Mājā? und worin zeigt sie sich?

L. Unwesenheit, Materialität und Schmerz, das ist die dreifache Natur der Mājā. Die Unwesenheit zeigt sich im „Hasen- oder Menschen-Horn“ (i. e. als voller Unsinn). In Erde, Stein u. s. w. zeigt sich die Materialität. In den beiden Geisteszuständen der Leidenschaft und der Dumpfheit zeigt sich (auch) der Schmerz. In dem Geisteszustande der Milde endlich zeigt sich die Mājā mit dem Brahma verbunden, indem hier Materialität und Geistnatur vorhanden sind.*

Sch. Wie wird man denn diese Erscheinungsformen der Mājā als Brahma sehen?

L. Man ignorirt die Unwesenheit, als handele es sich hier um „ein Hasen-Horn“; man lässt in den elementarischen Gebilden Name und Gestalt fahren, und sieht bloss die Wesenheit; man beseitigt den Schmerz, der in dem Geisteszustande der Leidenschaft und der Dumpfheit erscheint, und sieht beides als Wesenheit und als Geistigkeit; man schaut endlich den Zustand der Geistes-Milde als Wesenheit, Geistigkeit und Wonne. So kann der Gegenstands-Freude gemäss auch ein Thor die Brahma-Freude erlangen.

---

* Das gedruckte Exemplar liest: Indem sie Materialität und Geistnatur zugleich ist.

ĀTMA BŌḌA PRAKĀŚIKA.

TEXT, ÜBERSETZUNG UND ERKLÄRUNG.

VORWORT DES TAMULISCHEN COMMENTATORS.

Śrīmat śankara bagavat pāda, Lehrer von der Śrīmat paramahansa parivrāǵaka-Ordnung (der höchsten Staffel des Sannjāsinthums) stieg in dieses Ārjāvarta-Land (i. e. Indien) hernieder, durchforschte die Systeme aller darin befindlichen Secten, setzte Allen die Vorzüge und die Mängel jener Systeme klar auseinander, gründete das Nicht-Dualitäts-System, befestigte als Hülfsmittel dazu die sechs Secten und behauptete, dass das Nicht-Dualitäts-System, wenn man es mit Hülfe der Offenbarung, der philosophischen Deduction und der innern Erfahrung durchforsche, sich als die wahre Wesenheit erweise und eben desshalb die höchste Wahrheit sei. Um nun diese seine Meinung den Bewohnern dieses Landes, als Anhängern von jenen sechs Secten, klar zu machen, schrieb er Erklärungen zu den Sūtra's des Vjāsa, zu den Upanisad's und zu der Bagavadgītā. Darauf verfasste er in der Nord-Sprache (i. e. Sanskrit) dieses Buch, das den Titel Ātma Bōda (Seelen-Erkenntniss) führt, um den zum Studium dieser Commentare Unfähigen und Ungelehrten das Nicht-Dualitäts-System so klar zu machen wie die Nelli-Frucht in der flachen Hand. In diesem Buche erklärt er die Natur der Seele, die Upādi's des Körpers u. s. w. der vermöge des Irrsals als von der Seele verschieden erscheint; ferner die verschiedenen Heilsmethoden: Sravaṇa, Manana, Nididjāsana (Hören, Nachsinnen, Beschauen); endlich die wahre Natur der Lebens-Seelen-Erlöstheit, die für den Lebens-Seelen-Erlösten nöthige (Gemüths-)Verfassung, so wie die Kennzeichen der körperlosen Seligkeit, und verwirklicht so das höchste Strebeziel der Seele (paramapuruṣārta): die volle Erlösung. Es verdient daher wohl von Allen angenommen zu werden und ist von höchstem Nutzen. Da es aber in der Sanskrit-Sprache geschrieben ist, so sind nicht Alle es zu verstehen im Stande. Daher denn hat Krisṇa Śāstri, der Sohn des Nārāyaṇa Śāstri, eines vollendeten Kenners der Brahma-Wissenschaft, in der Telugu-Sprache einen fortlaufenden Commentar über Wort und Sinn geschrieben und R. Kavirāǵa, Lehrer des klassischen Tamuls und Schüler der Sōma Sundara Dēśika, hat ihn in die Tamulsprache übertragen. Diese Beiden haben dann dieses Werk gemeinschaftlich der Presse der amerikanischen Mission zu Madras übergeben.

TEXT, ÜBERSETZUNG UND ERKLÄRUNG.

Einleitung.

Tatra b̔agavān śankarāćārja: uttamād̔ikāriṇȧ vedānta prast̔āna trayȧ nirmāja tadavalokanāsamart̔ānām anad̔ikāriṇām anugrahārt̔ȧ sarva vedānta sangrat̔itam ātma bod̔āk̔ja prakaraṇȧ nidarśa ićću: paramakṛpālur āćārja: pratiǵānīte.

Hienieden hat der ehrwürdige Sankarāćārja für die vorzüglichsten Schüler die drei Klassen der Vedanta-Werke festgegründet und gewährt nun denen, die diese Werke zu fassen nicht fähig sind — den Ungelehrten — als Gnadengeschenk diese Schrift (unter dem Titel: „Seelen-Erkenntniss“) als einen Inbegriff des ganzen Vedanta-Systems — er der lehr-begierige, gnadenreiche Lehrer.

1.

Tapob̔i: kṣīṇapāpānȧ sāntānȧ vītarāgiṇȧ
Mumukṣūṇām apekṣjojam ātma bod̔o vid̔ījate.

Als etwas von Denjenigen, deren Sünden durch Büssungen getilgt sind, von den Stillen, von den Leidenschaftslosen, von den Erlösungsbegierigen wohl zu Beachtendes wird diese „Seelen-Erkenntniss“ zusammengestellt.

Der Commentar findet in dieser Strophe die 4 Sād̔ana oder vorläufigen Heilsmittel. Die drei letztern Stücke stimmen zwar zu der gangbaren Aufzählung, nicht aber das erstere. Vergleiche S. 7.

2.

Bod̔onja sād̔aneb̔johi sākṣān mokṣaika sād̔anȧ
Pākasja vahnivaǵ ǵnānȧ vinā mokṣo na sid̔jati.

Das Wissen ist ja unter den andern Hülfsmitteln das einzige Hülfsmittel zur intuitionsweisen Erlösung. Ohne das Wissen, dem zeitigenden Feuer gleich, vollendet sich die Erlösung nicht.

Der Commentar bemerkt: Die vier vorläufigen Heilsmittel verhalten sich zur Hervorbringung der Seligkeit, wie Holz zur Zeitigung der Speisen, während das Wissen dem dazu in letzter Instanz erforderlichen Feuer gleicht.

3.

Aviroditajā karma nāvidjā vinivartajet
Vidjāvidjā nihantjeva tegas timira sāgavat.

Werke stehen nicht im Widerspruch mit der Unwissenheit; daher können sie die Unwissenheit nicht beseitigen. Das Wissen aber schlägt die Unwissenheit nieder, gleichwie das Sonnenlicht die Finsterniss.

Die Unwissenheit stammt aus frühern Werken und sucht in neuen Werken das Heil. Daher stehen die Werke mit ihr nicht in Widerspruch. „Wie man mit Schmutz den Schmutz nicht abwaschen kann, so kann man mit Werken die Werk-Unwissenheit nicht tilgen.“

4.

Avaccinna[1] ivāgnānāt tannāśe sati kevala:
Svajā prakāśate hjātmā megāpāyeśumān iva.[2]

Wie zerstört ist die Seele durch die Unwissenheit; wenn aber diese zu Grunde geht, so strahlt die Seele als das ganze Eine (d. i. als das allgemeine Brahma) von selbst auf, — der Sonne gleich, wenn die Wolken weichen.

[1] Häberlin liest: pariccinna.

[2] Die Sonne ist von der Wolke durch grosse Fernen geschieden und dabei unendlich grösser; dennoch scheint die Wolke sie einzuhüllen. Es ist aber auch eben nur ein Schein. Vṛtti-Gnāna (die durch die Geistes-Vermögen vermittelte discursive und daher unvollkommene Erkenntniss) ist die Ursache, dass die in viele Körper vertheilte Seele als ein Mehrfaches und nicht als ein Einfaches (advaita) erscheint.

5.

Agnānakaluṣā gīvā gnānābjāsād vinirmalā
Kṛtvā gnānā svayā naśjeggalā kataka reṇuvat.

Nachdem die Erkenntniss den durch Unwissenheit getrübten Gīva mittelst Erkenntnissübung gereinigt hat, geht sie (eben jene Erkenntniss) von selbst zu Grunde, gleichwie der Staub der Kataka-(Nuss) das Wasser (erst reinigt und dann mit dem Schmutz zu Grunde geht).

Das hier genannte Gewächs heisst im Tamulischen teṛrāmaram und der Saame desselben teṛrānkoṭṭei. Der botanische Name ist strychnos potatorum. In der Uebertragung der Taylorschen Uebersetzung in's Französische von Pauthier steht Ketaka (Pandanus odoratissimus).

6.

Sasāras svapnatulyohi rāga dveṣādi[1] sankula:
Svakāle satjavad bāti prabode satjasad[2] bavet.

Die Welt nämlich ist wie ein Traumbild, von Neigung, Abneigung u. s. w. getrübt. So lange es (das Traumbild) dauert,

erscheint es als Wesenheit; tritt das Erwachen ein, so wird es zur Unwesenheit.

1 Der tamulische Commentar zu Sapta Prakaraṇa nennt 11 andere Leidenschaften, in welche die beiden Grundrichtungen, Neigung und Abneigung, zerfallen, so dass im Ganzen 13 herauskommen: 1) Rāga, Neigung (dem Commentar zufolge „unerlaubte Geschlechtsliebe"), 2) Dveṣa, Hass, 3) Kāma, Gelüst (dem Commentar zufolge „nach Vermehrung der Kinder, Freunde, Häuser, Dörfer, Felder, Gelder, Getreide u. s. w."), 4) Kroda, Zorn, 5) Lob̒a, Geiz, 6) Moha, leidenschaftliche Anhänglichkeit, 7) Maṭa, Uebermuth (dem Commentar zufolge „auf Grund von Macht, Reichthum u. s. w."), 8) Matsara, Neid, 9) Irṣā, Schadenfreude, 10) Asūjā, Verkleinerungssucht, 11) Damb̒a, eitle Ehrsucht, 12) Darpa, anmassender Stolz, 13) Ahankāra, Egoismus.

2 Häberlin liest ˀsatjavad (dem Sinne nach gleich).

7.

Tāvad satjā ǵagad b̒āti śuktikā ragatā jatā
Yāvanna ǵnājate brahma sarvādiṣṭ̒ānam advayā.

So lange erscheint die Welt als Wirklichkeit, — der Silberfarbe in der Muschel gleich, — so lange nicht erkannt wird Brahma als das alles überragende Zweiheitslose.

Die weisse Farbe in der Muschel erscheint auf den ersten Blick als Silber, von dessen Unwirklichkeit erst eine genauere Betrachtung überzeugt. So erscheint auch die Welt auf den ersten Blick als wirklich; eine genauere Betrachtung aber ergiebt, dass sie an und für sich unwirklich ist und wie jene trügliche Silberfarbe in der Muschel, an dem höchsten Geiste haftet.

8.

Upādānek̒ilād̒āre ǵajanti parameśvare
Sarga st̒iti lajān jānti budbudān iva vāriṇi.

In dem höchsten Herrn als der (materiellen) Unterlage, dem All-Fundament kommen die Welten zu Entstehung, Fortdauer und Auflösung, — als wie Blasen im Wasser.

9.

Saććidātmanjaṇusjūtā* nitje viṣṇau prakalpitā
Vjaktajo vividāssarvā hāṭake kaṭakādivat.

An dem Saććidātman (dem Selbst, welches Wesenheit und Geist ist) sind aufgefädelt, — in dem Ewigen, dem Durchdringer sind eingebildet alle die verschiedenartigen Einzel-Entfaltungen — gleichwie Armbänder und dergleichen im Golde.

* Mein Original liest irrthümlicher Weise anusjūte. Ebenso Häberlin.

10.

Jat̒ākāśo hṛṣīkeśo nānopād̒i gatō vib̒u:
Tadb̒edād b̒innavad b̒āti tannāśe kevalo* b̒avet.

Er der Sinnes-Werkzeuge Leiter, dem Aether gleich in verschiedene Upād̒i eingehend, (alles) durchdringend, er-

scheint in Folge dieser Unterschiede als zertheilt; wenn aber diese (Unterschiede) untergehen, so wird er zum ungetheilten Einen.

* Häberlin liest (statt tannāśe kevalo) taunāśād ekavad.

Der Commentator bemerkt: Wie der Eine Aether Alles durchdringt, in verschiedene Modalitäten (als die Luft in Gefässen, Häusern u. s. w.) eingehend, getheilt erscheint, dann aber beim Untergange jener Modalitäten wieder zu Einem ungetheilten Ganzen wird, so durchdringt auch der Eine Geist Alles, erscheint, in verschiedene Modificationen (als der Geist in diesem oder jenem Individuum) eingehend, getheilt und wird beim Untergang jener Modalitäten wieder zu Einem ungetheilten Ganzen.

11.

Nānopād́i vaśād evá ǵāti nāmāśramādaja :*
Ātmanjāropitās toje rasa varṇādi b́edavat.

Kraft der verschiedenen Upād́i's stellen sich Geschlecht, Name, Stand u. s. w. an dem (höchsten) Geiste dar, gleichwie die Unterschiede von Geschmack, Farbe u. s. w. im Wasser.

* Häberlin liest (statt āśrama) āśraja (Zuflucht, Zuneigung); minder gut.

Der Commentator bemerkt: Das Wasser ist von Natur weiss und süss (also eigentlich farb- und geschmacklos); allein, durch beigemischte Erdarten modificirt, nimmt es rothe, schwarze und andere Farben, salzige, saure und andere Geschmäcke — accidentaliter — an. So kommt auch dem höchsten Geiste in seinem natürlichen Zustande weder Art, Name, noch Stand zu; allein von der dreifachen Leiblichkeit (siehe folgenden V.) modificirt, nimmt er Geschlecht, Name und Stand accidentaliter an.

12.

Panćīkṛta mahāb́ūta samb́avá karma sanćitā
Śarīrá suḱadu:ḱānā b́ogājatanam ućjate.

Der aus den fünfgetheilten Elementen erzeugte, durch Werke (im frühern Leben verschuldungsweise) erworbene Körper wird eine Behausung für den Genuss von Lust und Schmerz genannt.

Der Commentator bemerkt: Paucīkaraṇa ist die Theilung jedes der fünf Elemente in fünf Theile und die gegenseitige Verbindung derselben mit einander. — Man spaltet zuerst jedes der fünf Elemente (Aether, Wind, Feuer, Wasser, Erde) in zwei Hälften, sondert von diesen zwei Hälften die eine ab, zerlegt die andere Hälfte in je vier Theile und theilt diese vier Theile den zuvor abgesonderten Theilen der übrigen Elemente zu ($^1/_8 : ^4/_8$).

Auf diese Weise entsteht „Gemüth", „Verstand" u. s. w. wie nachfolgende Tabelle zeigt:

Aether Antakaraṇa	Manas	Bud̔di.	Ćitta	Ahankāra
Gleichathem	**Wind** Durchathem	Auf- und Ausathem	Einathem	Ab- und Ausathem
Hör-Sinn	Fühl-Sinn	**Feuer** Seh-Sinn	Schmeck-Sinn	Riech-Sinn
Ton	Gefühl	Gestalt	**Wasser** Geşchmack	Geruch
Stimm-Organ (Mund)	Fühl-Organ (Hand)	Bewegungs-Organ (Fuss)	Ausleerungs-Organ	**Erde** Zeugungs-Organ

Er ergeben sich nämlich, nach Maassgabe der oben angegebenen Proportion, folgende Bildungen:

1) Aether und Erde = Ahankāra.
- - Wasser = Ćitta.
- - Feuer = Bud̔di.
- - Wind = Manas.
Reiner Aether = Antakaraṇa.
2) Wind und Erde = Abathem (in den Eingeweiden).
- - Wasser = Inathem (im Herzen).
- - Feuer = Auf- und Ausathem (in der Kehle).
- - Aether = Gleichathem (in der Mitte des Körpers).
Reiner Wind = Durchathem (im ganzen Körper).
3) Feuer und Erde = Riech-Sinn.
- - Wasser = Schmeck-Sinn.
- - Wind = Fühl-Sinn.
- - Aether = Hör-Sinn.
Reines Feuer = Seh-Sinn.
4) Wasser und Erde = Geruch.
- - Feuer = Gestalt (Licht).
- - Wind = Fühlbarkeit.
- - Aether = Stimme.
Reines Wasser = Geşchmack.
5) Erde und Wasser = Ausleerungs-Organ.
- - Feuer = Bewegungs-Organ.
- - Wind = Tast-Organ.
- - Aether = Stimm-Organ.
Reine Erde = Zeugungs-Organ.

Man ordnet die verschiedenen Bildungen in folgende Familien:

1) Aetherbildungen.

Antakaraṇa, Gleichathem, Hör-Sinn, Stimme und Stimm-Organ.

2) Windbildungen.

Manas, Durchathem, Fühl-Sinn, Fühlbarkeit und Fühl-Organ.

3) Feuerbildungen.
Buddi, Ausathem, Seh-Sinn, Gestalt, Bewegungs-Organ.
4) Wasserbildungen.
Citta, Inathem, Schmeck-Sinn, Geschmack, Ausleerungs-Organ.
5) Erdbildungen.
Ahankāra, Abathem, Riech-Sinn, Geruch, Zeugungs-Organ.
NB. Die mit gesperrter Schrift ausgezeichneten Bildungen sind ganz ungemischte.

13.

Panća prāna mano buddi daśendrija samanvitā
Apanćīkrta būtottā sūkṣmāngā boga sādanā.

Die feinmaterielle Körperform, die zwar mit den fünf Athem, mit Gemüth, Verstand und den zehn Organen (Hörsinn, Fühlsinn, Sehsinn, Schmecksinn, Riechsinn als Erkenntniss-Organen und Stimm-, Fühl-, Bewegungs-, Ausleerungs- und Zeugungs-Werkzeugen als Werk-Organen) verbunden ist, aber aus den (in der oben beschriebenen Weise) nicht fünf getheilten Elementen gebildet ist, ist das Organ aller (angenehmen und unangenehmen) Empfindungen (während der grobmaterielle Leib nur der Sitz derselben ist).

Der Commentator bemerkt: Die Seele braucht zur Empfindung von Schmerz und Freude die oben angedeuteten 17 Stücke: 1) Die fünf Athem, Manas, Buddi, die fünf Sinne und die fünf Werkzeuge, und das ist dann die feinmaterielle Körper-Form. Einige aber setzen statt „Buddi" Ahankāra. Denn so heisst es irgendwo: „Die fünf groben Elemente, die zweimal fünf Organe, die fünf Athem und vier Vermögen (Manas, Buddi, Citta und Ahankāra — zusammen 24) kommen in der grobmateriellen Körperform zur Erscheinung; die 17 aber, die, nach Weglassung der fünf groben Elemente (Geruch, Licht, Tastbarkeit, Schall, Geschmack) des Citta und der Buddi (von den 24 Stücken übrig bleiben) kommen bei der feinmateriellen Körperform zum Vorschein."

14.

Anādjavidjā nirvāćjā kāraṇopādir ućjate
Upāditritajād anjam ātmānam avadārajet.

Die anfangslose Unbewusstheit, die unbeschreibbare, wird ursachender Upādi genannt. Den aber, der auch von diesem dritten Upādi verschieden ist (darüber hinaus liegt), erkenne man als den Ātman.

Die ursachende Körperform führt diesen Namen desshalb, weil sie den beiden andern Körperformen als Ursache zu Grunde liegt. Der Commentar setzt hier statt „Unbewusstheit" geradezu Mājā. Diese Mājā ist undefinirbar, weil sie weder Sat (real), noch Asat (unreal) ist.

15.

Panćakośādi jogena tattanmaja iva stita:
Śuddātmā nīlavastrādi jogena spatiko jatā.

Durch die Verbindung mit den fünf „Scheiden" u. s. w., sich wie so und so gestaltet darstellend, gleicht der reine

Geist dem Krystalle in Verbindung mit dunkelfarbigen Stoffen u. s. w.

Es sind fremde Ursachen, die dem Geiste das Ansehen verschiedenartiger Gestaltung verleihen. Er bleibt darum doch der reine, wie das Krystall, das die fremde Farbe nur durchscheinen lässt, ohne sich damit zu mischen und so zu verunreinigen.

16.

Vapus tuṣādibi: kośair jukta juktjavaǵātata:*
Ātmānam antarā śuddā vivićjāt taṇḍulā jatā.

Den Ātman, den in jene Scheiden, wie in Hülsen der Leiblichkeit u. s. w. eingeschlossenen, den inneren, reinen mag man durch das Dreschen des philosophischen Studiums herausscheiden, dem Reiskorn gleich.

* Häberlin liest (statt jukti) juktjā („durch jukti, durch Dreschen").

Die Jukti (das philosophische Studium) besteht aus drei Stücken: Hören, Nachdenken und methodisches Betrachten. Der Commentar citirt folgenden Ausspruch: „Für den herrlichen Lebensgeist sind die fünf Scheiden fünf Höhlen, und diese fünf Höhlen sind eben die fünf Elemente."

17.

Sadā sarvagatopjātmā na sarvatrāvabāsate
Buddāvevāvabāseta śvaććeṣu pratibimbavat.

Ātman, obgleich zu aller Zeit allenthalben hindringend, strahlt doch nicht allenthalben hervor; im Verstande aber strahlt er wohl hervor, wie auf reiner Oberfläche; das Spiegelbild.

18.

Déhendrija mano buddi prakṛtibjo vilakṣaṇā
Tadvṛtti sākṣinā vidjād ātmānā rāǵavat sadā.

Man erkenne den Ātman als einen, der an der Natur des Leibes, der Sinne, des Gemüthes und des Verstandes keinen Theil hat, sondern nur der Thätigkeit dieser stets ruhig zusieht, einem Könige gleich.

19.

Vjāpṛteṣvindrijeṣvātmā* vjāpārīvāvivekinā
Dṛśjaté breṣu dāvatsu dāvanniva jatā śaśī

Unverständigen erscheint der Geist als thätig, während doch nur die Siune thätig sind, — gleichwie der Mond zu laufen scheint, während die Wolken laufen.

* Häberlin liest (statt vjāpṛteṣu) vjāvṛtteṣu.

„Es ist, wie wenn man sagt: Während das Wasser fällt, bewegt sich die (darin abgespiegelte) Sonne. Es ist, wie wenn man spricht: Während die Wolken dahineilen,

eilt der kühl-lichtige Mond dahin. Dem schwer zu erforschenden wandellosen Geiste wird der Upādi des Leibes u. s. w. (nur) beigelegt. Die Vorstellung des Gīva ist die grosse Weltthätigkeit. Das wisse! (Ein Citat des Comment.)

20.

Dehendrija guṇān karmāṇjamale saććidātmani
Adjasjantjavivekena* gagane nīlatādivat.

Aus Unverstand überträgt man die Eigenschaften und Thätigkeiten des Leibes und der Sinne auf die reine Seele, die Wesen und Geist ist, — wie man die Bläue u. s. w. auf den Aether (überträgt).

* Häberlin liest (statt adjasjanti) adjasjate.

21.

Agnānān mānasopāde: kartṛtvādīni ćātmani
Kalpjantembugate ćandre ćalanādi jatāmbasa:

In Folge der Unwissenheit bildet sich die Thätigkeit u. s. w. die dem Upādi des Gemüthes eignet, im Geiste ab, gleichwie in dem Monde, der im Wasser ist, die Bewegung der Wellen u. s. w.

22.

Rāgeććā suka du:kādi buddau satjā pravartate
Susuptau nāsti tannāśe tasmād buddes tu nātmana:

Neigung, Gelüst, Freude, Schmerz u. s. w. gehen bei Gegenwart der Buddi (im wachen Zustande sowohl, als im Traume) vor sich. Im tiefen, traumlosen Schlafe, wenn jene (Buddi) zu Grunde geht, ist (das Alles) nicht. Daher gehört es der Buddi und nicht dem Ātman an.

Der Commentator bemerkt: Hiermit will der Verfasser die Schule der atomistischen Logik widerlegen, die Gelüst, Zorn, Lust und Schmerz zur naturgemässen Verfassung (Darma) des Geistes rechnet.

23.

Prakāśorkasja tojasja śaitjam agner jatoṣṇatā
Svabāvas saććidānanda nitya nirmalatātmana:

Wie Glanz der Sonne, dem Wasser Kälte, dem Feuer Wärme natürlicher Weise eignet, so der Seele Wesenheit, Geistigkeit, Seligkeit, ewige Reinheit.

„Die Wesenheit kommt der Seele zu, weil sie in den drei Zuständen (Wachen, Traum, traumloser Schlaf) Stich hält; die Geistigkeit, weil sie die in jenen drei Zuständen erscheinenden Objecte erkennt. Die Seligkeit ist das eigne Wonnegefühl mit Aufhebung alles Schmerzes. Einige aber erklären die letztere Eigenschaft so, dass der Seele die Seligkeit desshalb beigelegt werde, weil sie (die Seele) das Object der Freude sei. Die Ewigkeit kommt ihr zu, weil sie in allen drei Zeiten ungetheilt existirt. Einige

aber beziehen diese Eigenschaft darauf, dass die Seele nicht in die vier negativen Kategorien eingeht.“ Diese sind:

1) Diejenige Kategorie, wonach Etwas früher nicht war (Prāgab̒āva).
2) Diejenige Kategorie, wonach Etwas, das war, zu sein aufhört (Prad̒vansāb̒āva).
3) Diejenige Kategorie, wonach Etwas weder war, ist, noch sein wird (Atjantāb̒āva).
4) Diejenige Kategorie, wonach Etwas ein (von andern Dingen) Verschiedenes ist. (Anjonjāb̒āva).

24.

Ātmanas saććidâśaśća budd̒er vṛttir iti dvajâ
Sâjoǵja* ćāvivekena „ǵānāmīti“ pravartate.

Aus unterscheidungslosem Unverstande bringt man die Wesen- und Geist-artige Particula des Ātman und die Thätigkeit des Verstandes, — dieses Zweies in Eins, und pflegt dann zu sagen: „Ich erkenne.“

* Häberlin liest (statt sâjoǵja ća) sâjoǵja vā.

Der Commentar bemerkt: Man wendet vielleicht ein: Ei wenn die Seele völlig thätigkeitslos ist, woher kommt es denn, dass man „Ich erkenne“ sich auszudrücken pflegt. Diesem Einwurfe will der Verfasser hier begegnen. Bringt man den Sonnenstrahl und den Spiegel zusammen, so entsteht Feuer. In ähnlicher Weise entsteht Unwissenheit, wenn man den Geist-Reflex (der dem Sonnenstrahle gleicht) und den Verstand (der dem Spiegel gleicht) in Eins wirrt, und in Folge dieser Unwissenheit verfängt sich der Lebensgeist in solchen Redeweisen, wie „Ich weiss“. Wenn der Geist von der Thätigkeit des Verstandes getrennt ist, so erscheint auch kein Object, und so ist er denn, er selbst, sich selbst erkennend, ohne Thätigkeit.

25.

Ātmano vikrijā nāsti budd̒er bod̒o naǵātvapi
Ǵivassarvamalâ ǵnātvā kartā draṣṭeti muhjati.*

Bei dem Geiste findet irgend ein Wechsel (in Folge von Thätigkeit) nicht statt; in dem Verstande (an und für sich) aber ist nimmer Erkenntniss (man verwirre also Beides nicht mit einander, die Erkenntniss kommt dem Geiste und die intellellectuelle Thätigkeit dem Verstande zu; jenes ist die Sonne, bei dessen Licht die Geistes-Vermögen arbeiten). Der Ǵīva (der Reflex des allgemeinen Geistes in dem einzelnen Individuum) spricht thörichter Weise: „Ich bin der Thäter, ich bin der Schauer,“ indem er den gesammten Schmutz (i. e. die elementarischen Geistes-Vermögen, Sinnes-Werkzeuge etc., die jene Thätigkeit verrichten, — als zu sich gehörig) anerkennt.

* Häberlin liest (statt api) iti und nachher (statt kartā) ǵnātā.

Taylor verzweifelt an einer verständlichen Uebersetzung der Strophe. Der tamulische Commentar, der nicht malâ „Schmutz“, sondern alâ „sehr“ liest, und dieses letztere Wort mit muhjati verbindet, giebt die Stelle wörtlich so wieder: „Dem Geist

(eignet) nicht die Veränderung (oder die Thätigkeit), dem Verstande (eignet) nimmer die Erkenntniss. Gleichwohl verblendet sich in dem Gedanken, er sei der Thäter, er sei der Seher, der Lebensgeist gar sehr, indem er die Gesammtheit (der facultates mentales u. s. w. für das eigne Selbst hält). Ich denke, die oben versuchte Erklärung, die mit der Uebersetzung des tamulischen Commentators wesentlich stimmt, ist einfach und deutlich.

26.

Raǵǵu sarpavad ātmānȧ ǵīvȧ* ǵnātvā bajȧ vahet
Nāhȧ ǵīva: parātmeti gnānaś ćen nirbajo bavet.

Wenn man für den Ātman den Ǵīva hält, in der Art, wie man etwa einen Strick für eine Schlange (ansieht), so mag man wohl in Furcht gerathen. Erkennt man aber „ich bin nicht Ǵīva, sondern der höchste Geist, so wird man der Furcht ledig.

* Häberlin liest ǵīvo.

Der Commentator bemerkt: Diese Strophe soll zeigen, dass wenn der Geist fremdartige Eigenschaften auf sich überträgt (indem er sich in der Weise der vorhergehenden Strophe die Thätigkeit beilegt, die nur den elementarischen Geistes-Vermögen, Sinnen und Organen eignen) er sich Kummer bereite.

27.

Ātmāvabāsajatjeko buddjādīnīndrijāṇjapi*
Dīpo ǵaṭādivat svātmā ǵaḍais tair nāvabāsjate.

Der Geist, der einige, erleuchtet die Sinne, an deren Spitze der Verstand u. s. w. steht, wie die Lampe ein Gefäss u. s. w.; er aber, der selbst-eigene Geist, wird von diesen plumpen (elementarischen Bildungen) nicht erleuchtet.

* Häberlin's Lesart „hi“ statt api scheint vorzüglicher.

„Hier zeigt der Verfasser, warum der Geist mittelst des Verstandes und der übrigen Vermögen und Sinne, obschon sie in nächster Nähe liegen, nicht erkannt wird.“

28.

Svabodenānjabodeććā bodarūpatajātmana:
Na dīpasjānja dīpeććā jatā svātma prakāśane.

Da sie selbst Erkenntniss-gestaltet ist, so bedarf die Seele in ihrer Eigen-Erkenntniss einer andern Erkenntniss nicht; gleichwie die Fackel in selbst eigenem Glanz einer andern Fackel nicht bedarf (um sichtbar zu werden).

Der Commentator bemerkt: Hier begegnet der Verfasser dem von der letzten Hälfte der vorigen Strophe hergenommenen Einwurf: „Wenn die Seele nicht mittelst der Geistes-Vermögen erkannt wird, wie wird sie dann erkannt?“

29.

Nisidja nikilopādīn neti netīti vākjata:
Vidjād aikjā mahā vākjair ǵīvātma paramātmano:

Nach Beseitigung sämmtlicher Upādi's durch das Wort: „Es ist nicht so; es ist nicht so," erkenne man wohl die Einheit des (individuellen) Lebens- und des (allgemeinen) höchsten Geistes mit Hülfe des „grossen Spruches".

Der Commentator fasst die Gesammt-Upādi's in „Allwissen" und „Theil-Wissen" zusammen. Er erklärt die Worte: „Es ist nicht so" mit: „Es (das reale Substrat der unrealen Welt-Modalitäten) ist ohne Name und Gestalt." Der grosse Spruch ist: „Tat tvam asi" = Hoc (i. e. brahma) tu es.

„Wenn unter vielen aufgehobenen Steinen ein Edelstein war, so lässt man sie vielleicht untersuchen und man erfährt dann, dass das keine Edelsteine sind. Aehnlich hier. In Bezug auf den Geist, der mit den verschiedenen Upādi's (der dreifachen Körperform u. s. w.) vergesellschaftet ist, erklären die Veda's „Diese (Modalitäten) sind nicht Er" und beseitigen sie. In dieser Weise lernt man den Geist kennen (durch Śravaṇa, Hören der Veda's)."

„Nun obschon man im gewöhnlichen Leben Flüssen und Meeren in Folge der Besonderheit der Länder Grösse und Kleine beilegt, so erscheint doch, wenn man sich die Besonderheit der Länder wegdenkt, das gesammte Wasser als eins, und der Begriff verschiedener Grösse und Kleine fällt weg. Aehnlich ist es mit dem Allwissen und Theilwissen der allgemeinen Welt- und der individuellen Lebensseele. Der Unterschied zwischen Beiden existirt bloss in dem Welt-Treiben und Welt-Brauch, nicht in dem höchsten Geiste, der sich in dem Zustande der Suṣupti befindet. Das soll man aus jenem grossen Spruche (der allen Unterschied zwischen dem „Du" und dem „Das" aufhebt) erkennen."

30.

Āvidjakā śarīrādi dṛśjā budbudavat kṣarā
Étadvilakṣaṇā vidjād ahā brahmeti nirmala.

Den Körper u. s. w. erkenne man als durch Unwissenheit entstanden, sichtbar und wie die Blase auf dem Wasser vergänglich; das aber, was dieser Eigenschaft ledig ist, erkenne man — sprechend: „Ich Brahma" — als das Reine.

Der Commentator bemerkt: 15—30 handelt von dem Sravaṇa (dem Hören der Veda's) als der ersten Staffel auf dem Wege des Heils; die fünf folgenden St. von dem Manana (dem Uebersinnen des Gehörten) als der zweiten.

31.

Dehānjatvān na me ǵanma ǵarā kārśja lajādaja:
Śabdādi viṣajais sango nirindrijatajā na ća.

Dieweil ich vom Körper verschieden bin, bin ich auch frei von Geburt, Alter, Abmagerung, Auflösung u. s. w., und da ich der Sinne ledig, so findet auch keine Gemeinschaft statt mit den aus (den Tanmātra's, d. i. den elementarischen Atomen) gebildeten (Sinnen-)Dingen, als Ton etc.

Der Commentator bemerkt: Diess sind eben Folgerungen aus den Veda's, die der Schüler, der die Veda's gehört, nun zu durchdenken hat.

32.

Amanastvān na me du:ka rāga dveṣa bajādaja:
Aprāṇohjamanāśśubra itjādi śruti śāsanāt.

Dieweil ich des Manas (Gemüth) baar bin, kommt mir Schmerz, Neigung, Abneigung, Furcht u. s. w. nicht zu, — nach dem Spruche der Offenbarung: „Ohne Prāṇa (Lebensathem), ohne Manas, rein etc.“

33.

Nirguṇo niṣkrijo nitjo nirvikalpo niran̉gana:
Nirvikāro nirākaro nitja muktosmi nirmala:

Ich bin ohne Eigenschaft, ohne Thätigkeit, ewig, ohne Willen und Vorstellung, ohne Flecken, ohne Wechsel, ohne Gestalt, für immer erlöst, rein.

34.

Aham ākāśavat sarvȧ bahir antargatoćjuta:
Sadā sarvasamas siddo * nissango nirmaloćala:

Ich bin dem Aether gleich, Alles nach aussen und nach innen durchdringend, unvergänglich, stets in Allem gleichbleibend, vollendet, unberührt, unbefleckt, unerschütterlich.

* Häberlin liest: śuddo.

35.

Nitja śudda vimuktaikam akaṇḍānandam advajȧ
Satja ǵnānam anantȧ jat parȧ brahmāham eva tat.

Dasjenige (Wesen), was als ein ewiges, reines, (von Allem) losgebundenes Eines dasteht, — dasjenige, was ungetheilte Wonne ist, zweiheitslos, Wesenheit, Wissen, endlos, das höchste Brahma, — das bin ich.

36.

Evȧ nirantarȧ krtā brahmaivāsmīti vāsanā
Haratjavidjā vikṣépān rogān iva rasājanȧ.

So nimmt das lückenlose Selbst-Bewusstsein „ich bin Brahma“ allen falschen Schein der Unwissenheit hinweg, wie Lebens-Elixir die Krankheit.

Der Commentator nimmt den Plural von vikṣepa im engern Sinne und dann auch im weitern Sinne von āvaraṇa: zwei auch sonst gebräuchliche Kunstausdrücke des Vedantismus. Nach ihm ist Āvaraṇa (Verhüllung, Verblendung) die Ursache, dass, nachdem man schon die Zweiheit in sich aufgehoben hat, diese doch wieder auftaucht, und man so aus einem sich selbst als das Brahma Wissenden abermals zu einem Unwissenden wird. Vikṣēpa (falscher Schein) aber bringt, ihm zufolge, im wachen und träumenden Zustande eine getheilte (d. i. widersprechende) Erkenntniss hervor.

Nach Andern dagegen ist Āvaraṇa die Verhüllung des wahren Selbst dadurch, dass man die (elementarischen) Kategorien dafür ansieht, und Vikṣēpa der Zustand der Lust an den sinnlichen Dingen (Āvaraṇa also mehr intellectuel und Vikṣēpa mehr ethisch).. Ferner: Āvaraṇa ist die Angst, die da spricht: „Der Geist erscheint mir ja nicht“ und Vikṣēpa der Wahn, der die an der Leiblichkeit hangende individuelle Lebensseele für das wahre Selbst hält. Āvaraṇa ist endlich die doppelte Irrung: „Der Zehnte existirt nicht, er wird nicht gesehen“ und Vikṣēpa ist der Schmerz darüber, „dass der im Flusse“ gestorben sei. (Siehe zur Erklärung des letztern Gleichnisses Kaivaljanavanīta I, 61—63).

37.

Viviktadeśa āsīno virāgo viǵitendrija:
B̔āvajed ekam ātmānȧ tam anantam ananjad̔ī:

An einem abgesonderten Orte sitzend, ohne Leidenschaft, mit gezähmten Sinnen stelle man sich den Einen Geist vor, diesen unendlichen, — mit unverwandtem Nachsinnen.

38.

Ātmanjevāk̔ila dṛśja pravilāpja d̔ijā sud̔ī:
B̔āvajedekam ātmānȧ nirmalākāśavat sadā

Wohlverständig mit dem Verstande alles Sichtbare in dem Geiste verneinend, stelle man sich stets den Einen Geist vor, der dem reinen Aether gleicht.

39.

Rūpavarnādikȧ sarvȧ vihāja paramārt̔avit
Paripūrṇa ćidānanda svarūpeṇāvatiṣṭ̔ate.*

Er, der Kenner der höchsten Wesenheit, weist alle Form, Geschlecht u. s. w. zurück und verbindet sich mit der vollkommenen, geist-seligen Selbstwesenheit.

* Häberlin liest „avatiṣṭ̔ati“.

40.

Ǵnātṛ ǵnāna ǵneja b̔eda: pare nātmani vidjate*
Ćidānandaikarūpatvād dīpjate svajam ēva tat.

Der Unterschied von „Erkenner, Erkenntniss und zu Erkennendem“ wird in dem höchsten Geiste nicht gewusst; (vielmehr) wird dieses (Brahma) durch sich selbst erleuchtet in Folge seines einigen Wesens, das Geist und Wonne ist.

* Häberlin liest „parātmani na vidjate“ und statt „tat“ später „hi“.

41.

Évam ātmāraṇau d̔jāna mat̔ane satatȧ kṛte
Uditāvagati ǵvālā sarvāǵnānend̔anȧ dahet.

Die Flamme des Wissens, die da auflodert, wenn so die Betrachtung sich unaufhörlich reibt an dem Brennholz der

Seele, verzehrt dann die gesammten Stoppeln der Unwissenheit.

Der Commentator bemerkt: Die Seele wird hier in Bezug auf die mit ihr verbundenen Geistes-Vermögen mit einem leicht entzündbaren Holze verglichen, das durch Reibung mit einem andern Holze (hier die Contemplation) Feuer giebt. (Dieses Feuer verzehrt dann nicht bloss die Contemplation, sondern auch die Geistes-Vermögen, und Aparōkṣa-Ǵnāna, i. e. die reine Intuition entsteht).

42.

Aruṇeneva bodena pūrvà sàtamase hṛte
Tata āvir b́aved ātmā svajamevāśumān iva.

Nachdem zuerst durch die Erkenntniss, wie durch ein Morgenroth, die volle Finsterniss beseitigt ist, so strahlt dann der Geist von selbst empor, der Sonne gleich.

43.

Ātmā tu satatà prāptopjaprāptavad avidjajā
Tannāśe prāptavad b́āti svakaṇt́ab́araṇa jatā.

Der Geist ist stets erreichbar; gleichwohl wird er in Folge der Unwissenheit unerreichbar. Wenn diese vergeht, so strahlt er daher erreichbar, wie das (vergessene) Juwel am eigenen Halse.

Der Commentator bemerkt: Ein Gleichniss für das Brahma, das, obgleich man sein Selbst vergisst, doch von demselben nicht verschieden ist, findet man auch in dem Verse des Dichters:

„Wo ist der Herr?“ so sprichst du mein Gemüth, gleich denen, die „Wo bin ich?“ sprechend umherirren.

44.

Stāṇau puruṣavad b́rātjā kṛtā brahmaṇi ǵīvatā
Ǵīvasja tātvike rūpe tasmin dṛṣṭe nivartate.

Die Lebensseele stellt sich irrthümlicher Weise in dem Brahma dar, wie (die Gestalt eines) Mannes im Baumstamm; wenn aber die wirkliche Gestalt der Lebensseele darin erkannt wird, so verschwindet sie.

45.

Tatva svarūpānub́avād utpannà ǵnānam aǵasā
Ahà mametićāǵnānà bādate digb́ramādivat.

Die aus erfahrungsmässiger Erfassung der absoluten Substanz hervorgehende Erkenntniss tilgt schnell die Unwissenheit, die da spricht: „Ich“ und „Mein“ — gleichwie (die auf-

gehende Sonne) die Verwirrung in den Himmelsgegenden u. s. w. tilgt.

Anubava, erfahrungsmässige Erfassung, ist das dritte Stück in der Heilslehre (Śruti, Jukti, Anubava); man gelangt dazu eben auf den drei Staffeln der Heilsanneignung (Hören, Nachsinnen, methodisches Betrachten).

46.

Samjag vig'nānavān jogī svātmanjevākila stitā*.
Ēkaća sarvamātmānam īkṣate g'nāna ćaksusā.

Der Weise, der zur vollkommenen Unterscheidung gelangt ist, sieht die Gesammtheit der Dinge in dem eigenen Selbst beruhen und erkennt Alles als das Eine Selbst mit dem Auge der Erkenntniss.

* Häberlin liest (statt stitā) g'agat.

47.

Atmaivedā g'agat sarvam ātmanonjan na kinćana
Mṛdo jadvad g'aṭādīni svātmānā sarvam īksate.

Diese ganze Welt ist der Geist und etwas von dem Geiste Verschiedenes existirt nicht; gleichwie man irdene Wassergefässe u. s. w. (wesentlich) als Erde erkennt, so das All als den eigenen Geist.

Wie aus demselben Thon verschiedenartig gestaltete und benannte Gefässe gemācht werden, so entstehen aus demselben Brahma die vielnamigen und vielgestaltigen Dinge dieser Welt. Der Thon ist Kāraṇa (Ursache und zwar Stoff-Ursache), die Gefässe Kārja (Gewirktes); so ist Brahma die Stoff-Ursache der Welt und daher von der Welt, als dem daraus Gewirkten, nur modal verschieden.

48.

Gīvanmuktis tu tadvidvān pūrvopādi guṇānstjag'et
Sasaććidādi darmatvād bege* bramarakīṭavat.

Der Lebensseel-Erlöste aber ist, der dieses weiss. Er legt die Eigenschaften der früheren Upādi's ganz ab und durch innere Wesens-, Geist- u. s. w. Verfassung nimmt er (am Brahma) Theil, der Biene gleich (die aus einem Insecte erst zu dem geworden ist, was sie nun ist).

* Häberlin liest: Saććidānandarūpatvād bag'ed.

49.

Tīrtvā mohārṇavā hatvā rāga dveṣādi rākṣasān
Jogī śānti* samājukta ātmārāmo virāg'ate.

Nachdem er das Meer der Verblendung überfahren und die Rakschasas „Neigung, Abneigung u. s. w.“ erschlagen

hat, strahlt der Weise, mit der Gemüthsstille vermählt, ein sich in dem Geiste Ergötzender.

Diese Strophe spielt auf die Geschichte Rāma's an, die hier symbolisch gedeutet wird. Sītā versinnbildet die Śānti (die Gemüthsruhe) und die Stadt Ajodjā („die unbesiegbare" worin Rama nachher glückselig thront), dem Commentar zufolge (den (unantastbaren) Geist, in welchem sich der Lebens-Erlöste freut.

* Häberlin liest (statt śānti) sarva.

50.

Bāhjānitja sukāsakti hitvātma suka nirvṛta:
Gatasta dīpavaććaśvad * antarevaprakāśate.

Den Hang zur äusseren wandelbaren Lust tilgend, in der Geist-Lust sicher ruhend, strahlt er drinnen immer stets hell auf, dem Lichte gleich, das in einem Gefässe (gesichert) steht.

* Häberlin liest svaććad.

51.

Upādistōpi taddarmair alipto vjomavan muni:
Sarvavin mūdavat tisted asakto vājuvaććaret.

Obgleich noch in dem Upādi (der Körperlichkeit) befangen, mag doch der Muni von deren natürlichen Beschaffenheiten unbesudelt bleiben, dem Aether gleich (der, obgleich die unsaubersten Dinge durchdringend, doch nicht befleckt wird), und obschon er Alles weiss, wie ein (theilnahmloser) Blödsinniger dastehen, auch (an keinem Sinnendinge) haftend dem Winde gleich einhergehen.

Der Commentator bemerkt: „Hier begegnet der Lehrer der Frage des Schülers: Wie verhält sich denn der Lebens-Seel-Erlöste bis zu der Zeit, wo die (in einem frühern Leben aufgehäufte Schuld) ganz abgebüsst ist und dann die körperlose Seligkeit mit dem Absterben der dreifachen Leiblichkeit eintritt."

52.

Upādi vilajād viṣṇau nirviśeṣā viśen muni:
Gale galā vijad vjomni tegas tegasi vā jatā.

Durch die Auflösung des Upādi dringt dann der Muni unterschiedslos in den (All-)Durchdringer ein, — wie das Wasser im Wasser, die Luft in der Luft, das Feuer im Feuer (sich unterschiedslos mischt).

Eine von Taylor (oder Pauthier?) gegebene Anmerkung bezieht die „Auflösung des Upādi" bloss auf die grob- und feinmaterielle Form, — der tamulische Commentator richtig auch auf die ursachende Form.

Der Commentator bemerkt: „In den drei folgenden St. beschreibt der Lehrer die Erhabenheit des Brahma nach Umfang, Ort und Zeit."

53.

Iallābān nāparo lābo jat sukān nāparā sukā
Jag gnānān nāparā gnānā tad brahmetjavadārajet.

Dasjenige, über dessen Erwerbung keine Erwerbung, über dessen Ergötzung keine Ergötzung, über dessen Erkenntniss keine Erkenntniss hinausgeht, das ist das Brahma. So halte man!

54.

Jad drstvā nāparādrśjā jad būtvā na punar bava:
Jag gnātvā nāparā gnejā tad brahmetjavadārajet.

Dasjenige, nach dessen Erschauung nichts anderes zu erschauen ist, dasjenige, nach dem, wenn man es geworden, es ein anderes Werden nicht giebt, dasjenige, nach dessen Erkennung ein anderes zu Erkennendes nicht existirt, das ist das Brahma. So halte man!

55.

Tirjag ūrdvam ada: pūrnā saććidānandam advajā
Anantā nitjam ekā jat tad brahmetjavadārajet.

Dasjenige, was durchweg, oben und unten völlig, Wesen, Geist und Wonne, zweiheitslos, unendlich, beständig und einig ist, das ist das Brahma. So halte man.

56.

Atad vjāvrtti rūpena vedāntair laksjatevjajā*
Akandānandam ekā jat tad brahmetjavadārajet.

Dasjenige, was in Form der Verwerfung alles Dessen was „nicht Dieses" (i. e. nicht das Brahma) ist, in den Vēdānta-Schriften bezeichnet wird als das Unvergängliche, als das ungetheilt Selige, als das Einige, das ist das Brahma. So halte man.

* Häberlin liest (statt avjajā) advajā.

57.

Akandānanda rūpasja tasjānandalavāśritā:
Brahmādjās tāratamjena bavantjānandinolavā:

Zu einem Theile der Seligkeit dieses Wesens von ungetheilter Seligkeit Zugang habend, werden Brahmā und die anderen (Volksgötter) gradweise zu partialseligen Wesen.

Der Commentator bemerkt: „Der Lehrer weist hier den Einwurf (des Volksglaubens) zurück: Brahma, Visnu u. s. w. wird doch auch eine ungetheilte Seligkeit zuge-

schrieben, und diejenigen, die zu der Seligkeit dieser Gottheiten gelangen wollen, verrichten das Ross- und andere Opfer.“

58.

Tad juktam aǩilā vastu vjavahāraśćidanvita:*
Tasmāt sarvagata brahma kṣīre sarpir ivāǩile.

Mit diesem (Brahma) steht das Universum der Dinge in Verbindung und die (weltliche) Thätigkeit ist Geist-behaftet; deshalb ist Brahma ein allenthalben hindringendes (Wesen), wie die Butter in der allgemeinen Milchmasse (d. h. wie der Butterstoff über die ganze Milchmasse verbreitet ist, so Brahma über das Universum).

* Häberlin liest „tadanvita:“.

Der Commentator macht hier eine sehr charakteristische Bemerkung: Der Verfasser will zugleich dem Einwurfe begegnen: „Da es doch augenscheinliche Thatsache ist, dass nach den Sinnendingen eine grosse Begierde vorhanden ist, wie kann man da sagen, dass der Geist in hohem Grade ein Gegenstand der (menschlichen) Begierde sei?“ Und er begegnet diesem Einwurfe, indem er durch das obige Beispiel andeutet, dass, wie die Butter, eben so auch der Geist für Alle ein sehr begehrungswürdiger Gegenstand sei. (Die Butter nämlich hat für den nicht fleischessenden Hindu noch eine ganz andere Bedeutung als für uns. Daher denn auch die zuerst mitgetheilte tamulische Vēdānta-Schrift den einladenden Titel führt: „Die frische Butter der Seligkeit“).

59.

Ananvastūlam ahrasvam adīrǵam aǵam avjajā
Arūpaguṇavarṇāǩjā tad brahmetjavadārajet.

Was nicht fein und nicht grob, nicht kurz und nicht lang, nicht geboren und nicht vergänglich, ohne Gestalt, Eigenschaft, Geschlecht und Namen ist, das ist das Brahma. So halte man.

60.

Jadbāsābāsaterkādir* bāsjair jat tu na bāsjate
Jena sarvam idā bāti tad brahmetjavadārajet.

Dasjenige, durch dessen Licht die Sonne u. s. w. leuchtet, was aber selbst durch Lichtstoffe nicht erleuchtet wird, dasjenige, durch welches dieses Alles erglänzt, das ist Brahma. So halte man.

* Häberlin liest: bāsjate statt bāsatē.

61.

Svajam antar bahir vjāpja b̔āsajannak̔ilā* ǵagat
Brahma prakāśate vahni prataptājasa piṇḍavat.

Von selbst nach innen und nach aussen dringend und die ganze Welt erleuchtend, erglänzt das Brahma, einer Feuerdurchglühten Eisenkugel gleich.

* Häberlin liest: b̔āsajennik̔ilā.

62.

Ǵagad vilaksaṇā brahma brahmaṇonjanna kinćana
Brahmānjad b̔āti ćen* mit̔jā jat̔ā maru marīćikā.

Brahma theilt nicht die Eigenschaften der Welt, und etwas anderes als Brahma existirt nicht; wenn etwas Anderes als Brahma in die Erscheinung tritt, so ist es Täuschung, wie in der Wüste die Wasserspiegelung.

* Häberlin liest (statt b̔āti ćen) b̔āsate.

63.

Dṛśjate śrūjate jadjad brahmaṇonjan*na tad b̔avet
Tatva ǵnānāćća tad brahma saććidānandam advajā.

Was nur immer gesehen und gehört wird, das ist (im tiefsten Wesen) nicht ein Anderes als Brahma; und durch die Wesenheits-Erkenntniss (eben, in welcher alle Modalität als Täuschung hinfällt) wird dieses (geradezu) zum Brahma, zu dem Wesen voll Realität, Geistigkeit und Seligkeit, zum Zweiheitslosen.

* Häberlin liest: na vidjate.

64.

Sarvagā saććidātmānā ǵnāna ćaksur nirīkṣate*
Aǵnāna ćaksur nekṣeta b̔āsvantam b̔ānum and̔avat.

Das Auge der Weisheit erkennt die alldurchdringende Seele, die Wesen und Geist ist; das Auge der Unwissenheit aber erkennt sie nicht, gleichwie der Blinde die scheinende Sonne (nicht erkennt).

* Häberlin liest: nirīkṣjate.

65.

Śravaṇādib̔ir uddīpta ǵnānāgni paritāpita:
Ǵīvas sarva malān muktas svarnavad jotate svajā.

Umglüht von dem Feuer der Erkenntniss, das sich an dem Studium der Veda's etc. entzündet hat, erglänzt die

Lebens-Seele, alles Unraths ledig, von selbst, — dem Golde gleich (wenn es im Feuer geläutert ist).

66.

Hṛdākāśodito hjātmā bod̔a b̔ānus tamopahṛt
Sarvavjāpī sarvad̔ārī b̔ati sarvȧ prakāśate.

Das im Aether des Herzens aufgehende Selbst, die Erkenntniss-Sonne, vertreibt die Finsterniss, und Alles durchdringend, Alles tragend, scheint es. Es erleuchtet Alles.

67.

Digdeśakālādjanapeksja* sarvaga śītādihṛinnitja suk̔ȧ niranǵanȧ
Jassvātma tīrt̔ȧ b̔aǵate viniṣkrija : sa sarvavit sarvagatomṛto b̔avet.

Wer die Pilgerfahrt des eigenen Selbst unternimmt, die ohne Rücksicht auf Himmelsgegend, Ort, Zeit u. s. w. allenthalben hingeht, Kälte (Hitze) und andere (Gegensätze) ausschliesst, ewiges Heil verleiht und ohne alles Ungemach ist, — als ein Werkthätigkeitsloser (als Einer der nicht in den Ceremonien des Volksglaubens und in irgend welcher Thätigkeit sein Heil sucht) — der wird allwissend, alldurchdringend, unsterblich.

* Häberlin liest: anapekṣa.

ERKLÄRUNG DER IM TEXT UNERKLÄRT GELASSENEN KUNSTAUSDRÜCKE.

Āb̔āsa, wörtlich Abglanz: dem Gebrauche nach = Ćidāb̔āsa.

Ab̔imānin, Eigner, sc. der drei Körperformen (siehe unter Śarīra), in Bezug auf Ǵīva sowohl als Īśa. Der Eigner der ursachenden Körperform des Ǵīva heisst „Prāǵna", — des Īśa „Antarjāmin"; der Eigner der feinmateriellen Körperform des Ǵīva heisst „Taiǵasa", — des Īśa „Hiranjagarb̔a" oder „Sūtrātman"; der Eigner der grobmateriellen Körperform des Ǵīva heisst „Viśva", — des Īśa „Virāg" oder „Vaiśvānara". (Kaiv. I, 68, Anm. 3.; Panć. I, 1.)

Adjāsa, Uebertragung (z. B. des Weltscheins auf das Brahma). Kaiv. I, 27.

Advaita, Nicht-Zweiheit: das Brahma, als einiger realer Urgrund der realitätslosen Welt; die Vēdānta-Philosophie, an deren Spitze das Advaita-Princip steht.

Advaitānanda, wörtlich Nicht-Zweiheits-Freude. Siehe Kaiv. II, 130. Anm. 2.

Āgāmja, siehe unter Karman.

Ahankāra, wörtl. Ich-Machung: die Ichheit. (Siehe unter dem folg. Worte). Ueber den dreifachen Ahankāra siehe Panć. II, 2.

Antakaraṇa, das innere Organ, der innere Sinn, das Geistes-Vermögen. (Der menschliche Geist mehr in unserem Sinne). Dieser innere Sinn zerfällt in Manas (das Vermögen der Vorstellung und Erregung), in Ćitta (das Vermögen der Reflexion), in Budd̔i (das Vermögen der logischen Entscheidung) und in Ahankāra (das Vermögen, Alles auf das Ich zu beziehen). Diess die jetzt herrschende Eintheilung. Der Verfasser von Bālabōd̔ani nimmt das Wort Antakaraṇa im Allgemeinen für alle Geistes-Vermögen, mit Ausnahme von Ahankāra (als der allgemeinen Basis derselben), den er in seiner Beschreibung des menschlichen Geistes dem Antakaraṇa nebenordnet. Der tamulische Commentar von Ātmab. dagegen coordinirt Antakaraṇa, der Fünfzahl zu Liebe, als ein fünftes den obigen vier Stücken (Seite 180). Die drei ersten Stücke stehen, wo sie nicht ausdrücklich unterschieden werden, häufig für die Geistes-Vermögen im Allgemeinen.

Ānanda, Freude. Siehe über die acht Arten derselben Kaiv. II, 121.

Ānandamaja-Kōśa, s. Kōśa.

Annamaja-Kōśa, s. Kōśa.

Antarjāmin, wörtlich Innerer Zügler: Īśa als Eigner der ursachenden Körperform (in ihrer Gesammtheit). Siehe Kaiv. I, 32 u. 33. Panć. I, 10. Vergl. Abimānin.

Aparōkṣa-Ǵnāna, s. Ǵnāna.

Apavāda, wörtl. Abspruch: philosophische Ablösung des Weltscheins von dem Brahma (das Gegentheil von Adjāsa). Kaiv. I, 45—47.

Āropa, wörtl. Erhebung, Aufsatz, Uebertrag: ganz dasselbe, was Adjāsa.

Ārūḍa, wörtl. Einer, der hinangekommen ist: ein Vollkommener, Fertiger.

Asanga, wörtl. Einer, der nicht zusammen geht, das Brahma als Absolutes, frei von Thun, Wollen und selbst Wissen (sofern dasselbe durch die geistigen Vermögen vermittelt wird).

Atīta, Transcendenz, Kaiv. I, 3, Zustand körperloser Seligkeit (wie Turījātīta). Kaiv. II, 153.

Ātman, wörtl. Hauch, Seele, Selbst (tamulisch tān) = Kūṭasta. Es zerfällt im weitern Sinne in vier Arten: das abgeleitete Selbst, das Schein-Selbst, das That-Selbst und das Weisheits-Selbst. S. Kaiv. II, 118 u. 119.

Ātmānanda, die Freude des Selbst am Selbst. Kaiv. II, 130. Anm. 2.

Āvaraṇa, wörtl. Bedeckung, Verhüllung: der Zustand, in welchem man spricht: „Das Brahma existirt nicht, — es erscheint nicht.“ Kaiv. I, 49. Panć. I, 5.

Avastā, wörtl. Zustand. Siehe die sieben Zustände der Seele Kaiv. I, 58—63, und die vier Zustände des Brahma Panć. I, 1.

Avidjā, Bewusstlosigkeit, das Charakteristicum des Kāraṇa Śarīra oder des Ānandamaja-Kōṣa. Kaiv. I, 33, 34.

Avjakta, wörtl. was nicht deutlich, nicht offenbar ist: die unentwickelte Urnatur.

Bahūdaka, s. unter Sannjāsin.

Brahma (im Thema eigentlich Brahman), wörtl. das Wachsende (sich Evolvirende?): das Absolute, Causa materialis und Causa efficiens des Welt-Scheins.

Buddi, s. Antakaraṇa.

Ćaitanja, Brahma als intellectuelles Princip. Ueber das vierfache Ćaitanja s. Panć. I, 4.

Ćiććājā, wörtl. Geist-Abschattung, Geistes-Wiederschein: der Brahma-Reflex innerhalb der empfindenden Creatur (Ćētana).

Ćidābāsa, wörtl. Geist-Abglanz = Ćiććājā, gleichsam die Brahma-Einstrahlung in die individuelle Seele (Ǵīva). Ueber das Verhältniss des Ćidābāsa zur Vṛtti s. Panć. II, 4.

Ćit, das Denkende, die Intelligenz.

Citta, s. Antakarana.
Djāna, Meditation. S. besonders Panć. IV, 1.
Djāna-Gnāna, wörtl. Meditations-Erkenntniss: subjectiv-inadäquates Wissen. Kaiv. II, 82. S. besonders Panć. IV, 4.
Dvaita, Zweiheit, Dualismus, die (anscheinend) zwiespältige Welt. Vergl. Advaita. Ueber den objectiven und subjectiven Dualismus s. Panć. IX, 1.
Gīva, die individuelle Lebensseele. Panć. I, 9.
Gīvanmukta, wörtl. der Lebens-Erlöste: Derjenige, der nicht länger den Gīva für das wahre Selbst hält und somit schon bei Leibes-Leben von dem (Individual-)Leben erlöst ist.
Gīva-Sākṣin, wörtl. Lebens-Zeuge: der Kūṭasṫa, als indifferenter Zuschauer der Thätigkeit des Gīva. Kaiv. I, 1. Panć. V, 3.
Gnāna, Erkenntniss. Sie ist hauptsächlich zweierlei Art: Parōkṣa (was über die Augen hinausgeht), transscendent, augenscheinslos — und Aparōkṣa (das Gegentheil), nicht-transscendent, augenscheinlich. Die erstere Art ist etwa dasselbe, was Djāna Gnāna, die letztere, was Vivēka Gnāna.
Guṇa, Eigenschaft. S. über die drei Eigenschaften der Urnatur Kaiv. I, 30.
Hansa, s. Sannjāsin.
Hiranjagarḃa, Īśa als Eigner der Feinelementlichkeit (in ihrer Gesammtheit). S. Kaiv. I, 39. Panć. I, 10. Vergl. Aḃimānin.
Īśa, wörtl. der Herr: Inbegriff aller Gīva's. Panć. I, 9. Vergl. V, 1.
Kalpana, wörtl. Gebilde: dem Gebrauche nach = Adjāsa, Ārōpa.
Kāraṇa-Śarīra, s. Śarīra.
Karman, Werk, Ceremonie. Man redet von einem dreifachen Karman: Sanćita (gesammelt) = die früher aufgehäuften Werk-Schulden; Prārabḋa (angefangen) = die noch im Abgenuss befindlichen Werk-Folgen = Schicksal; Āgāmja* (herzugehend) = künftige Werke. Kaiv. I, 15. 103.
Kōśa, wörtl. Scheide. Es giebt deren fünf: Annamaja-Kōśa (Region der Ernährung), Prāṇamaja-Kōśa (Region der Belebung), Manōmaja-Kōśa (Region der Vorstellung und Erregung), Vignānamaja-Kōśa (Region der höhern Intellectualität), Ānandamaja-Kōśa (Region des Wonnegefühls). Panć. VI, 3.
Kṛtakṛtja, Einer, der Alles gethan hat, was zu thun ist: der Fertige.
Kūṭasṫa, wörtl. der an der Spitze stehende: derjenige Theil des allgemeinen Brahma, der in dem Herzen des Menschen wohnt und durch seinen Wiederschein (Pratibimba, Ćājā, Āḃāsa) den Geistes-Vermögen das nöthige Licht verleiht.
Lakṣjārṫa, Zielsinn: der letzte Sinn der h. Schriften.

* Der Telugu-Commentar von Ātma bōḋa prakāśika hat: āgāmi (sc. karma).

Mahāvākja, Grossspruch. Es giebt deren vier. S. Panć. X. Das Mahāvākja im vorzüglichen Sinne des Wortes lautet: Tat (Hoc sc. Brahma) tvam (tu) asi (es).
Mājā, die dem Brahma anhaftende Śakti der Welt-Bildung. Panć. I, 8.
Manas, s. Antakaraṇa.
Manda, wörtl. träg, dumpf: Epithet der Entsagung aus Verzweiflung. Kaiv. II, 159.
Manōmaja-Kōśa, s. Kōśa.
Mukjānanda, wörtl. Hauptfreude. S. Kaiv. II, 130.
Nigānanda, wörtlich gaudium innatum, genuinum, Natur-Freude. S. Kaiv. II, 129.
Panćīkaraṇa, wörtl. Fünf-Machung, Fünftheilung. Kaiv. I, 41. Ātma bōda pr. 12.
Paramahansa, s. Sannjāsin.
Parōkṣa-Gnāna, s. Gnāna.
Prāgna, wörtl. der Erkennende: Gīva als Eigner der ursachenden Körperform (in ihrer individuellen Einzelheit). S. Abimānin.
Prāṇamaja-Kōśa, s. Kōśa.
Prārabda, s. Karman.
Purusa, Mann, Person, Seele: sowohl Gīva als Kūṭasta. S. Panć. II, 1.
Saććidānanda: das Brahma, als Realität, Geist und Seligkeit.
Sādana, wörtl. Etwas, was zu Stande bringt: Hülfsmittel. Ueber die vier vorläufigen Sādana's oder Hülfsmittel s. Kaiv. I, 8 fgg.
Sākṣātkāra, Vergegenwärtigung, Evidenz. Kaiv. Einl. Strophe 4.
Sākṣin = Gīva-Sākṣin.
Śakti, jede ἐνεργεια.
Samādi, Zustand der Beschaulichkeit, als letztes Ziel der Meditation. Ueber die verschiedenen Stufen desselben s. Anhang.
Sannjāsin, wörtl. Einer, der niederlegt: Büsser. Die vier Hauptarten Kutīćaka (Einer der auf Kosten seines Sohnes lebt), Bahūdaka,[1] Hansa (der Höchste) und Paramahansa[2] (der Allerhöchste) s. Kaiv. II, 158—163.
Śarīra, Körperform. Es giebt deren drei: Kāraṇa (die ursachende), Sūkṣma (die feinelementliche), Stūla (die grobelementliche). Die beiden letzten sind die verursachten (Kārja). Vergl. Panć. VI, 2.
Sat, das Seiende, die Realität.
Stūla-Śarīra, s. Śarīra.
Sūkṣma-Śarīra, s. Śarīra.

---

1 Bahūdaka (bahu viel, udaka Wasser?) So nur lässt sich das Tamulwort, das offenbar Sanscrit ist, in's Sanscrit zurückschreiben. Ich bin in meiner Sanscrit-Lectüre dieser Bezeichnung nicht begegnet. Etwa Bahudāga (vielfach gehend) oder Bahutraga (vielwärts gehend)?

2 Vergl. Weber, Indische Studien II. S. 76 fg. u. 175.

Suṣupti, Tief-Schlaf. Zustand des Avjakta (Kaiv. I, 29), Zustand des Samādi, Characteristicum des Ānandamaja-Kōśa.

Sūtrātman, wörtl. Faden-Seele = Hiranjagarba. Vergl. Panć. I, 10.

Svānubūti, Selbst-Erkenntniss, Selbst-Erfahrung, Selbst-Geniessung.

Svarūpa-Gnāna, wesentliche Erkenntniss, d. i. eine Erkenntniss des eignen Selbst, die nicht die Vermittelung der Geistes-Vermögen nöthig hat. Kaiv. II, 79.

Taiǵasa, wörtl. der Glanzhafte: Ǵīva als Eigner der feinmateriellen Körperform (in ihrer individuellen Einzelheit). S. Abimānin.

Tanmātra, wörtl. „diess nur": kleinster Theil, Atom, elementarischer Ansatz.

Tīvra, wörtl. stechend, heiss: Epithet der Entsagung aus innerem Eifer. Kaiv. II, 160.

Tīvratara, Comparat. von Tīvra: Epithet der Entsagung aus einem ganz besondern Eifer. Kaiv. II, 161 fgg.

Tīvratara pakva, die Reife für das philosph. Studium, die sich in einem ganz besondern Eifer zu erkennen giebt. Kaiv. I, 12.

Turīja, wörtl. der vierte sc. Zustand: der Brahma-Zustand, als über die drei Körperformen (grobmaterielle, feinmaterielle und ursachende) und die denselben entsprechenden drei Zustände (des Wachens, Schlafes und Tief-Schlafes) hinausgehend. — Zustand der Lebens-Erlöstheit. (Vergl. Ǵīvanmukta). Kaiv. II, 153.

Turījātīta, Transscendenz des Turīja: der Zustand körperloser Seligkeit. Kaiv. II, 153.

Upādi, Accidens, Modalität, Schein-Form (des inweltlichen Brahma).

Vāćjārta, wörtl. Wortsinn: der nächste Sinn der h. Schriften.

Vaiśvānara, das allgemeine Lebensfeuer = Virāǵ.

Vāsanānanda, Bewusstseins-Freude. S. Kaiv. II, 126 u. fgg.

Vidjānanda, Weisheits-Freude. S. Kaiv. II, 122.

Viǵnānamaja-Kōśa. S. unter Kōśa.

Vikṣēpa, wörtl. Auseinanderwerfung: die Entfaltung der Scheinwelt, falscher Schein (im object. und subject. Sinne). Kaiv. I, 35 u. fgg. 58. Panć. I, 5.

Virāǵ, wörtl. der Ausstrahlende: Īśa als Eigner der grobelementlichen Körper-Form (in ihrer Gesammtheit). Panć. I, 10. Vergl. Abimānin.

Viśva, wörtl. „der Eindringer" (?): Ǵīva als Eigner der grobmateriellen Körperform (in ihrer individuellen Einzelheit). Kaiv. I, 42. S. Abimānin.

Viṣajānanda, gegenständliche Freude. S. Kaiv. II, 123.

Vivēka-Ǵnāna, wörtl. Unterscheidungs-Erkenntniss: objectiv-adäquates Wissen. Kaiv. II, 82. S. besonders Panć. IV, 4.

Vjakta, wörtl. was deutlich, offenbar ist: die entwickelte Urnatur.

Vṛtti. Sein, Zustand, Thätigkeit (der Geistes-Vermögen).

Vṛtti-Ǵnāna, die durch die Thätigkeit der Geistes-Vermögen vermittelte Erkenntniss.

ANHANG.

Der Samādi zerfällt, der gewöhnlichen Fassung zufolge, in zwei Arten: 1) vikalpika oder die abirrende, als die unvollkommene, und 2) nirvikalpika oder die abirrungs-lose, als die vollkommene Beschauung. Bei jener wird die Einheit des Ichs und des Brahma nur von aussen her erkannt; bei dieser fällt das betrachtende Ich mit dem betrachtenden Brahma innerlich in Eins zusammen. Bei jener findet noch ein Vikalpa (d. i. im objectiven Sinne eine Unterschiedenheit zwischen Subject und Object und im subjectiven Sinne eine Abirrung) statt; bei dieser geht jede Unterschiedenheit zwischen Subject und Object, jede Abirrung des Subjects von dem Objecte zu Grunde.

Dem Verfasser von Bālabōdani (herausg. von Windischmann) sind diese zwei Distinctionen noch nicht genug. Er zerlegt die bereits zweigetheilte Contemplation in eine äussere (objective) und in eine innere (subjective), je nachdem nun die Betrachtung die Einheit der Welt und des Brahma, oder aber des eignen Ichs und des Brahma zum Gegenstande hat, und specialisirt dann die abirrende Betrachtung in dieser doppelten Beziehung, entweder als eine sinnlich- oder phraseologisch-beschränkte. Daraus ergeben sich dann folgende 6 Arten des Samādi:

1) Die subjectiv-phantastische Beschauung in sinnlicher Beschränktheit (Sl. 25).

Diese hat die Einheit des Brahma und des eignen Ichs zum Gegenstande, gelangt aber in Folge der noch herrschenden Sinnlichkeit nicht zur vollen Kenntniss derselben.

2) Die subjectiv-phantastische Beschauung in phraseologischer Beschränktheit (Śl. 26).

Diese hat ebenfalls die Einheit des Brahma und des eignen Ichs zum Gegenstande, gelangt auch zu einer vollen Erkenntniss derselben; allein diese Einheit ist bloss eine auf Autorität gestützte Phrase, noch nicht innerlich erlebte Thatsache.

3) Die subjectiv-phantasmalose Beschauung (Śl. 27).

Diese hat die Einheit des Brahma und des eignen Ich zum Gegenstande, und da sie weder sinnlich, noch phraseologisch beschränkt ist, findet hier eine stetige selige Selbstgeniessung statt.

4) Die objectiv phantastische Beschauung in sinnlicher Beschränktheit (Śl. 28).

Diese hat die Einheit der Welt und des Brahma zum Gegenstande, bringt es aber nicht zu einer völligen Erfassung jener Einheit, indem sie zwar das Weltganze als eine Modalität des Brahma erkennt, aber nur von der Seite der „Wesenheit“ her.

5) Die objectiv-phantastische Beschauung in phraseologischer Beschränktheit (Śl. 29).

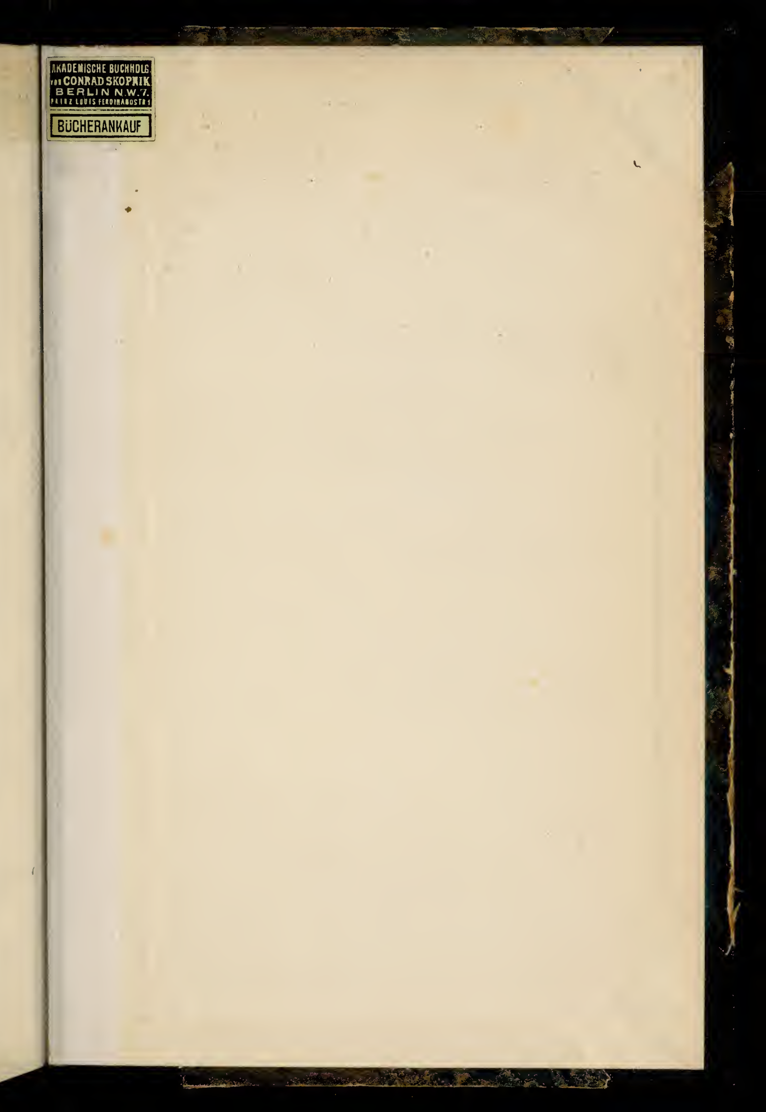
Diese hat ebenfalls die Einheit der Welt und des Brahma zum Gegenstande; bringt es auch zu einer völligen Erfassung jener Einheit, indem sie die Welt als die Modalität des Einen Brahma nach seinen drei Seiten (Wesenheit, Geistigkeit nnd Seligkeit) erkennt; allein diese Einheit ist bloss eine auf Autorität gestützte Phrase, noch nicht selbst eigne Erfahrung.

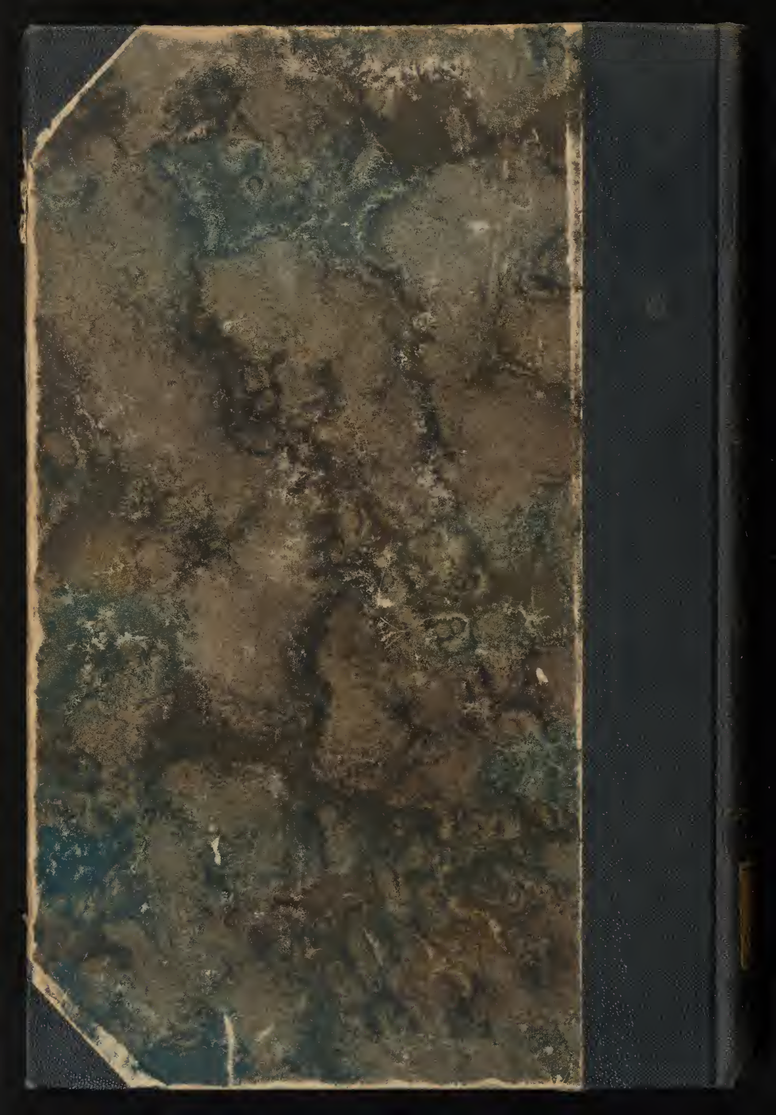
6) Die objectiv-phantasmalose Beschauung. (Śl. 30).

Diese hat die Einhcit der Welt und des Brahma zum Gegenstande und da sie weder sinnlich, noch phraseologisch beschränkt ist, so findet hier eine selbsteigne, stetige Erkenntniss jener Einheit statt.

Nr. 3 und 6 fallen, genau genommen, in eins, indem hier der Gegensatz von aussen und innen überwunden ist. Vergl. Windischmann in der angeführten Schrift.

LEIPZIG
DRUCK VON GIESECKE & DEVRIENT.


AKADEMISCHE BUCHHDLG.
von CONRAD SKOPNIK
BERLIN N.W.7.
PRINZ LOUIS FERDINANDSTR 1
BÜCHERANKAUF



…E SCHRIFTEN

ZUR

…ES VEDANTA-SYSTEMS

ODER

… PHILOSOPHIE DER HINDUS.

…G UND ERKLÄRUNG

VON

…L GRAUL

…ISSION IN LEIPZIG, MITGLIED DER DEUTSCHEN
…STORISCH-THEOLOGISCHEN GESELLSCHAFT.

…LJANAVANĪTA.
…DAŚAPRAKARAṆA.
…BŌD́APRAKĀŚIKA.

…IPZIG, 1854.
…NG UND FRANKE.